INTRODUZIONE alla MAGIA

a cura del Gruppo di UR

volume secondo

Edizioni Mediterranee Roma

Introduzione alla MAGIA

A CURA DEL "GRUPPO DI UR"

Ristampa della terza edizione

VOLUME SECONDO

EDIZIONI MEDITERRANEE - ROMA

INTRODUZIONE AL SECONDO VOLUME

Nell'introduzione al primo volume di questa raccolta si è parlato di una possibile crisi esistenziale che, investendo tutti gli appoggi, i valori e le giustificazioni della vita ordinaria, può portare l'uomo alla rovina, ovvero gli impone di aprirsi una via verso una nuova condizione dell'essere e della coscienza. Indirizzi e discipline che, nella loro essenza, presentano un carattere costante e che costituiscono appunto le scienze iniziatiche, dicono dell'esistenza di tale via.

Chi, persistendo nell'impulso dal profondo che gli ha fatto ormai infrangere ogni ponte, si applica con serietà e fervore a queste discipline, acquista prima il presentimento e poi il sapere sempre più preciso e sperimentale di un altro ordine di realtà, che noi chiamiamo la realtà metafisica. *Di questa realtà egli è destinato a divenire partecipe, per gradi, tanto da ottenere una forza che sta di là dalla forza, una coscienza che sta di là dalla coscienza, una vita che sta di là dalla vita.*

La realtà metafisica è e vale in modo trascendente, cioè con piena indipendenza dal mondo degli uomini. Tuttavia, chi, in essa stabilitosi, torni a guardare verso il basso, ne può trarre punti di riferimento per un sistema di valori e di principî dai quali la vita terrestre e temporale può ricevere un ordine ed un senso di cui, altrimenti, essa sarebbe del tutto priva. E quando quest'ordine e questo senso vadano a compenetrare effettivamente tutta una collettività storica, in ogni suo strato, allora si ha ciò che, in senso eminente, può dirsi TRADIZIONE *o* CIVILTÀ TRADIZIONALE.

Che però l'attuale mondo occidentale rappresenti l'an-

titesi piú completa di tale tipo di civiltà, è cosa che non ha bisogno di essere messa particolarmente in luce. La vita umana, individuale e collettiva, oggi come mai ha perduto i contatti con l'ordine metafisico, oggi come mai si è lanciata nel vuoto, trasportata da miti fallaci, in un insano attivismo succube di miti deleteri, stregata dagli orizzonti di un miserabile benessere. Da qui una crisi, per via della quale nel mondo moderno i circuiti tendono a chiudersi — per una conclusione di rovina, ovvero per un salto netto che ponga il principio di un totale rinnovamento.

È cosí che, oggi, la seria applicazione a quella conoscenza iniziatica, la quale si può chiamare anche tradizionale, può avere altresí un valore di orientamento: oltre al lato interiore, puramente spirituale, può servire per far intravvedere quelle « terre ferme » che sovrastano il caos attuale e che, domani come ieri o come oggi, offrono l'imagine di un ordine normale, legittimo e sacro.

Su questa base, nella presente raccolta, mentre continueremo ad esporre indirizzi di scienza iniziatica, daremo un certo margine anche allo studio dell'una o dell'altra forma della Tradizione nella storia, cosí da far presentire non soltanto i principî in sè stessi, ma altresí la loro testimonianza e la continuità della loro efficienza nel mondo umano. Da ciò, seguirà anche un altro risultato. Nascerà cioè, a poco a poco, il senso del giusto « luogo » della sapienza iniziatica — di quella vera — di contro a quanto è invece proprio alle sue varie scimmiottature. Questa sapienza non è qualcosa « a margine », non è cosa da conventicole ambigue, da sparsi « spiritualisti » teosofizzanti, da fanatici dell'« occulto », da allenatori nello yoga americanizzato. Essa è la sapienza dei secoli, e chi possiede effettivamente questa sapienza, non sta di lato, ma sta al centro; *quale pur sia oggi la sua condizione, la sua dignità è quella di coloro che in ogni civiltà tradizionale, cioè normale, avendo il sapere, avevano anche legittimamente il potere, quali rappresentanti visibili o invisibili di* élites *dominatrici.*

I

PITAGORA

GLI AUREI DETTI

La pubblicazione di questa nuova traduzione esametrica dei « *Versi d'Oro* » di Pitagora, curata per la presente raccolta da TIKAIPÔS, si giustifica con la imperfezione delle esistenti, compresavi quella « *couronnée par l'Académie Française* » di M MEUNIER: *Pythagore - Le Vers d'Or* (6ª ed., Paris, 1925). Il nostro collaboratore si è rifatto direttamente a due ottimi testi: l'edizione con parafrasi latina e araba in fondo a SIMPLICII, *Commentarius* (Lugduni Batavorum, 1640); e quella con apparato critico del MULLACH (1861) nella raccolta DIDOT: *Fragm. philos. graecorum*, I, 191-99.

Per quel che riguarda il senso e il luogo dei precetti contenuti nei « *Versi d'Oro* » in relazione a quanto andiamo esponendo nei presenti volumi, essi possono essere assunti al titolo di un agevole *rito* iniziale (Galeno diceva di solerli recitare alla fine e al principio del giorno), che non ne esclude nessun altro. Vi sono due vie per giungere a quel *distacco*, che permette la percezione della realtà sottile e il contatto con le forze occulte delle cose: *armonizzando*, ovvero *forzando*. Il perfetto equilibrio del corpo e dell'anima, lo stato di *giustizia*, il sentirsi in pace con sé e con gli altri, permette di volgersi in un'altra direzione a forze sottili dell'anima, che dormono finché si resti fra le azioni, le reazioni e le scosse di una esistenza agitata e preoccupata. Ma è parimenti vero che allo stesso scopo si può giungere per *imposizione* agendo direttamente sui limiti interiori dell'anima, e la via, allora, è libera da precetti morali in senso stretto (quali potrebbe anche desiderarne la vita addomesticata degli uomini), e richiede soltanto energia, intrepidezza, facoltà di superamento e di rinuncia. I « *Versi d'Oro* » si riferiscono alla prima direzione: per coloro che la eleggono, essi possono costituire dunque una utile preparazione — e a questo titolo li pubblichiamo al principio di questo secondo nostro volume.

Alla traduzione ha cooperato, qua e là, HENÌOCOS ÀRISTOS. Le note sono del traduttore. Alcune aggiunte redazionali sono in parentesi quadra.

1 Prima gl'Iddii immortali, a norma di loro gerarchia.
adora: e l'Orco poi venera, e i fulgidi Eroi indiati.
Ai sotterranei Dàimoni esegui le offerte di rito,
e ai genitori fa onore, e ai nati piú prossimi a te.
5 Degli altri, ogni piú egregio per merito renditi amico,
lui con serene parole, con utili azioni imitando.
Né in ira averlo, per lieve mancanza l'amico, a potere
tuo: ché già accanto al potere convince la Necessità.
Quindi tai cose tu sappi, e sappi infrenar queste altre:
10 lo stomaco anzitutto, e cosí il sonno, e sí il sesso,
e sí la brama. Turpezza, perciò, non con altri farai,
e non da solo: pudore abbi anzi con te piú di tutto.
Poi sempre, a detti e in fatti, esercitare equità,
e abituarti a mai essere, in cosa veruna, avventato,
15 e ricòrdati che, insomma, a tutti è pur d'uopo morire.
Quindi, ricchezze, oggi cerca acquistarne, esitarne domani;
e quanti, per daimoniche sorti, han dolori i mortali,
quei che tu n'abbia in destino, sopportali calmo, senz'ira.
Curarli, sí, ti conviene, a tutto potere: e pensare
20 che non poi molti, ai buoni, la Mòira dolori ne dà.
Discorsi, a umano orecchio, ne sogliono, e vili ed egregi,
battere: tu, né di quelli ti urtar, né da questi permetti
ch'altri ti stolga: e se mai venga detta menzogna, con calma
tu le resisti: e, in tutto, adempi quanto ora ti dico.
25 Niuno, né con le parole mai, né con opere, a indurti
valga, a mai dire o far cosa che a te poi il meglio non fosse.
Prima di agire rifletti, perciò che non seguan stoltezze;
ché fare o dir stoltezze, la è cosa da uomo dappoco.
Ma tu le cose farai, che poi non ti nocciano: niuna,
30 quindi, che assai bene esperto tu non ne sia; ma, quanto
davvero è d'uopo impara, e vita lietissima avrai.
D'uopo è cosí, non già incuria aver per l'igiene del corpo,
ma e in bevanda e in cibo, e nella palestra, misura
serbar: misura ciò dico, che niuna mai noia ti rechi.
35 Quindi a una dieta ti adusa, pulita, ma senza mollezze;
quindi dal compier ti astieni ogn'atto che susciti invidia.
Cosí, oltre il còngruo non spendere, a mo' di chi il bello non [sa,
né già esser gretto: misura, in tutto, è davver nobiltà.

Non fare insomma il tuo male, e pondera prima di agire.
[Onde anzitutto dal sonno, per quanto soave, sorgendo,
subito datti ben cura di quanto in giornata vuoi fare].
40 E non il sonno negli occhi, per quanto languenti, accettare,
prima che ogn'atto tuo diurno, tre volte abbi tratto ad esame:
« Dove son stato? che ho fatto? qual obbligo non ho adem-
[piuto? »
E, dal principio partendo, percorri anche il dopo del dopo.
Bassezze hai fatto? ten biasima. Elette azioni? ti allegra.
45 Di quelle affliggiti, a queste ti adopra, ed a ciò ti appassiona:
a ciò che te della *virtus* divina sull'orme porrà.
Sí, sí: per Quegli che all'anime nostre ha trasmessa la
[Tètrade,
fonte alla eterni-fluente Natura. Ma all'opra ti accingi
tu, il compimento pregandone ai Numi: e da essi afforzato,
50 saprai degli Iddii immortali, saprai degli umani caduchi,
l'essenza ond'uno trapassa, ond'altri si volve ed impera.
Saprai Themi, che sia; Natura, a sé identica ovunque;
e il non sperar l'insperabile, e il non lasciar nulla inspiegato.
Saprai che gli uomini prove sopportan da essi accettate.
55 Miseri: accanto a loro sta il bene, e nol vede né ode
niuno, e, la liberazione dai mali, la scorgono pochi;
tal Parca il senno ai mortali deprava! E ne son trabalzati
qua e là, come su mobili rulli, tra urti infiniti.
Trista seguace è congenita in essi un'occulta e maligna
60 irosità, da eccitarsi non già, ma allentarsi e fuggirsi.
Zeus padre, eh sí, li torresti pur tutti a pur molte sciagure,
se a tutti ti degnassi svelar di qual dàimone han l'uso.
Ma tu, coraggio: l'origine di quei mortali è divina,
a cui Natura va aprendo le arcane virtú ch'ella spiega.
65 Se di essi in te c'è qualcosa, verrai sin là dove ti esorto,
reintegrato e silente, e l'anima immune da mali.
Ma lascia i cibi ch'io dissi, nei dì che a far pura e disciolta
l'anima intendi: ed osserva, discèvera e vàluta tutto,
e Intelligenza sovrana erigi ed auriga dall'alto.
70 Cosí, se, il corpo lasciando, nell'etere libero andrai,
spirìtuo nume immortale, non piú vulnerabil, sarai.

NOTE

Verso 1. Ἀθανάτους... θεούς. Come Éliphas Levi s'industriava ieri a conciliar Magia e Cattolicesimo, cosí si era ben guardato Pitagora dall'urtare i varî culti locali, dovunque egli sostasse, o una sua scuola sorgesse. Dei piú famosi numi adottava magari i nomi, traendoli, naturalmente, a significati nuovi, nell'insegnamento segreto. Cosí le immortali Deità da cui si prende principio, sembrano esser quelle che, ancor dantescamente, si poteron chiamare le Intelligenze celesti: la Solare anzitutto — l'Apollo dei profani — e via via quelle dei Pianeti, νόμῳ ὡς διάκειντοι: *a legge di come sono distribuiti,* secondo una gerarchia di dignità, di potenze e di situazioni, analoga alle graduazioni della gamma musicale, da Pitagora profondamente studiata. In quanto al corrispettivo *adora,* ci si è dovuto ricorrere in italiano, per la graduazione delle spirituali onoranze, deferenze e osservanze, a iddii, a genî, a dàimoni; ma, in greco, neanche esisteva il concetto di *ad-orare,* nato dall'accostarsi *ad-orem* (alla bocca) i lembi della porpora imperiale, romana e bizantina. Il τίμα del testo è infatti adoperato, subito dopo, anche per genitori e parenti; e l'adorazione pitagorica comportava cioè non tanto un umano sprofondamento davanti a inaccessibili eccelsitudini, quanto una affettuosa venerazione, *filialmente cordiale,* da minori spiriti immersi nella crassa *materia,* a fraterne e paterne *superiorità deiformi,* immortalmente librate e vibranti, in immensità abissali di luce e di etere. [Non sarà poi inutile notare che qui ci troviamo in un campo essenzialmente pratico; nel quale gli elementi vanno presi *categoricamente* nella loro capacità di « lavorare » sull'anima; resta quindi impregiudicata la quistione metafisica circa la natura degli dèi. E ciò sia detto anche, una volta per tutte, per quanto ha riferimento all'ordine della magia cerimoniale].

2. ὅρκον. Non il *giuramento* dei traduttori, ma il proseguimento delle astrali gerarchie: l'*Orco,* e, precisamente, quel cono d'ombra che, proiettato dalla Terra, in rotazione sempre opposta al Sole, aveva come piú splendido e cangiante astro la Luna, e serviva di soggiorno ai *Genî* e agli *Eroi.* Fu poi volgarmente confuso col sotterraneo Tartaro, e soppiantato dall'Eliso. Intanto a ἥρωας ἀγαυούς *scintillanti* e *giocondi* — ho aggiunto *indiati,* come essenziale idea non piú contenuta, oggi, in *Eroi* — erano da una parte i semidii tutelari di singole città o edifizî o famiglie, come Tèseo o Quirino, o come i Lari e i Penati; ed erano, da un'altra parte, i Maestri di Magia giunti ad essere, in vita o dopo morte, Adepti Immortali. Poi subito passa, la Gerarchia, alle sotterranee Energie della Terra Madre nelle varie lor forme di maturazione, crescenza e movimento.

6. Verso universalmente frainteso, come un « *cedi* alle miti parole e alle utili azioni ». Di chi? e perché *cedi*? o perché a quelle del solo amico, e non anche, di un sí perfetto amico, alle parole magari *non miti*?

17. δαιμονίῃσι τύχαις, per daimoniche sorti. Da riconnettersi, traverso al v. 54 (dove si dice che gli uomini sopportano prove da loro stessi accettate), con quello stato in cui sono gli uomini stessi, daimoni fra i daimoni, a determinare le loro sorti terrene. [Si ricordi che il termine δαίμον, dèmone, nella classicità non ebbe il significato di entità malvagia assunto col cristianesimo. Ogni uomo ha il suo dèmone; e la distinzione fra uomo mortale e dèmone si può, in una certa misura, ricondurre a quella fra *individuo individuato* e *individuo individuante*. In un certo stato prenatale, la coscienza ha determinato tutto ciò che poi essa va a vivere nella serie temporale; e questa entità causale, che resta a substrato della umana entità psico-fisica, e invisibilmente la dirige e sostiene qui in basso, è il *dèmone*.

Si deve tener però presente che il punto di vista dell'« individuo individuante » e quello dell'individuo umano sono molto diversi. Il primo può non avere per criterio il piacevole o il dispiacevole, il felice, il buono, ecc., cosí come accadde per il secondo. Cercare di compenetrare tutta la propria vita, qualunque essa sia, del senso che *noi stessi* abbiamo voluto ciò, conduce ad una sensazione di impareggiabile sicurezza: ci si armonizza con la piú profonda, trascendentale volontà, finché, prendendo di nuovo contatto con essa — col dèmone — ci si rende capaci, già in questo stesso corpo, di dominare il senso e la direzione di ciò che per altri sarebbe un « destino ». La « voce del dèmone » nei momenti di dubbio o di sbandamento, è come un richiamo e un affioramento dell'essere (o dello stato) piú profondo, che ci raddrizza e ci sospinge senza incertezza sulla via da seguire. Ciò si riferisce al significato superiore del « dèmone »; ve ne è tuttavia uno inferiore, sulla base del quale il « dèmone » fa tutt'uno con l'« ente sa*m*sârico », di cui è stato detto nel vol. I, p. 158.

24. Alcuni testi, εἴκ' (cedi, il solito *cedi!*), invece di ἴσχ', tieni fermo, resisti. Pitagoricissimo consiglio, quello di cedere alla menzogna!

39-bis. Aggiungo in parentesi la traduzione dei due versi che il Mullach relegò in nota, ma di cui non è dubbio che appartenessero ad un testo dell'*Aureo Carme*, posseduto da Porfirio.

42. « πῇ παρεβην? » traducono tutti « *In che cosa ho peccato?* ». È una esagerazione; il verbo significa semplicemente « *Per dove son passato?* », col sottinteso di « *in altrui compagnia* ». Per assumere il significato di *trasgredire*, dovrebbe essere accompagnato, anche in greco, da appositi complementi: la legge, un comando, una consegna.

46. Traduco ἀρετῆς con il latino *virtus*: tutt'insieme prodezza e possanza, beneficità e magnificenza, signorilità e squisitezza: come poi, in *Ars regia*, questo appellativo di *regale*, in tutti i migliori significati.

47. Questo non definito e non definibile αραδόντα Τετρακτύν (il Trasfondente la Tètrade), corrisponde all'esotericamente inteso Ζεῦ πάτηρ del v. 61: fonte, Egli e la Tètrade, alla eterna e infinita Divenienza dell'Uni-Tutto identico ovunque (52). Per la *Te-*

traktys in particolare — la Tètrade, il Quaternario, il Quattro-in-attività — sarebbe qui fuor di luogo il riandare a tutte le interpretazioni e applicazioni escogitate ed escogitabili, sino al senso di anche 10 (=1+2+3+4= Piccola Tètrade), e di 36 (=1+3+5+7+2+4+6+8 = Grande Tètrade). Qui è preferibile intendere il puro e semplice *Quadrùplice,* in senso statico e dinamico. Nel primo senso, 1 il punto, 2 la linea, 3 il piano specialmente triangolare, 4 il solido in genere e la *Piramide* in ispecie, notorio e tradizionale simbolo del Fuoco. Nel secondo senso, 1 il principio attivo, 2 il ricettacolo passivo, 3 il prodotto emergente, 4 l'individuo costituentesi autocosciente, autointegrato, autoattivo, per riespandersi fino all'1, e ricominciare la serie. Si tratta dunque del primigenio *Fuoco* della universa *Vita,* che è pur magico fuoco d'individuale *Reintegrazione.* Gli è quanto basta per noi, anche se il pur antico Ierocle — il cui famoso commento a questi Versi non ha purtroppo, esotericamente, gran valore teoretico né critico, né specialmente pratico — aggiunge che i Pitagorici, con quella specie di giuramento «Ναί, μὰ τὸν ἁμετέρᾳ ψυχᾷ παραδόντα τετρακτύν»; « Sí, sí per il Trasmettente alla nostra anima la Tetraktyn », intendevano alludere a Pitagora stesso. E se infatti *trasmissione di Fuoco* si può chiamare ogni Maestro che accenda in altri l'occulta igneità magica, pochi ebbero o avranno, piú di Pitagora, diritto a quel nome. Ma, di trasmissore in trasmissore, è ovvio che si dovesse, in una comprensiva concezione pitagorica, risalire sino a qualcosa di analogo a ciò che fu il Demiurgo platonico, o lo stesso cosmico Fuoco eracliteo.

49. τούτων δέ κρατήσας. Tutti hanno inteso « signoreggiando od *osservando questi precetti* »; ma il senso piú letteralmente immediato era proprio anche il piú esoterico: « *fattoti forte di questi* », e cioè forte degli Iddii subito prima nominati; forte, sí, anche nei precetti svolti e da svolgere: e, l'una e l'altra cosa, mediante l'osservanza di essi. Trisenso, di cui ho preferito rendere, letteralmente, il piú occulto. [Si ricorderà che di una *fortificazione,* creata nell'iniziando dal « Potere della Mano destra », parla il « *Rituale Mithriaco* » del gran Papiro Magico di Parigi (vedi vol. I, pp. 116, 126). Nelle dottrine buddhistiche si trova egualmente il concetto, che l'*illuminazione* (*prajñâ*) produce una sospensione di ciò che abitualmente « scorre » (*santâna*), e induce nelle varie « radici » dell'uomo una forza essenzialmente maschia (*vîrya*) che le rende capaci di svilupparsi ed agire nel senso « contro corrente » della realizzazione da noi detta iniziatica].

51. Dal κρατεῖται delle piú autorevoli edizioni, e da un misterioso τρατεῖναι della mia edizione piú antica, traggo un congetturale bisenso di volgersi e di dominare.

54. αὐθαίρετα πήματα autoaccettate (o anzi *autoassunte*) prove. Evidente accenno a *volontarie* incarnazioni. Accettazioni e assunzioni sí dimenticate poi, da neanche piú saper scorgere il proprio bene nelle proprie tribolazioni: come è detto subito dopo.

57-58. Preferisco anche qui la lezione del mio testo piú antico, «οἵ δὲ κυλίνδροις» (*i quali, perciò, su cilindri*: su rulli di scivolamento), alle piú adottate « ὡς δὲ κυλίνδροι » (come *cilindri* essi stessi: come cioè rulli di compressione e spianamento, o magari come rùzzole di lancio), perché quella prima lezione lascia ancora, a cotesti sospinti su cosí instabili basi, una possibilità di attive

reazioni a urti e squilibri. Chi preferisca ridurli a pesanti ma passivi cilindri rotolati su ghiaie e sabbie, o a ruzzole scagliate verso una mèta di gioco, non ha che da sostituire al v. 58 il seguente:

qua e là, son, come rùzzole, incontro ad inciampi infiniti.

62. διῷ δαίμονι χρῶνται: di quale dàimone hanno l'uso. Dàimone essenzialmente interno, anche se in via eccezionale possa assumere fenomeniche manifestazioni di dàimone cosí dicibile socratico. Duplice d'altronde, per diversa zona d'azione tra mondo delle Essenze e mondo dei fenomeni, lo stesso dàimone interno: il trascendente Io piú profondo, immediatamente presente, eppure abissalmente remoto: poi anche e soprattutto il nucleo del men profondo e piú personale Io storico; un dàimone, cotesto, or buono e or cattivo, e, spesso spesso, cosí cosí: il quale è quindi, in generale, tutt'insieme la base piú prossima, e tutt'insieme il piú grande ostacolo ad alte riuscite, in Magia. Educazione e studî, abitudini e ambiente, hanno spesso dato a cotesto speciale Io — cosí sovente freudiano, e sí generalmente ignoto a noi stessi — una vernice o magari una robusta crosta di civile *superiorità*, piú o meno impenetrabile alle trivialità della vita. Ma se, per disgrazia non rara, cotesto assopito ma non eliminato Io originario fosse intanto stato cupido o lussurioso od iroso, superbo o violento o riottoso, invido o gretto o malèdico, inconsiderato o cianciatore o vanesio, indolente o pauroso o servile, cavilloso o fantastico o mistico, eccolo inattesamente liberarsi e reinsorgere, *ai primi sviluppi magici*: e disorientare, o scoraggiare e irritare, chi si credeva ormai prossimo ai cieli. I lunghi e minuzioni mòniti di Pitagora *al già eletto discepolo* sembrerebbero dunque non mirare che ad una banale *saviezza* da *equilibrato* profano, ma sono invece essenziali — anche nelle lievi minuzie — a una *fausta* e *durevole* riuscita anche in Alta Magia.

66. ἐξακέσας: bisenso, da un ἀκέω *medicare*, e da un altro ἀκέω *tacere*. Data l'importanza tradizionale del *silenzio*, ho dunque reso entrambi i concetti, con « *reintegrato* (risanato, rifatto) *e silente* », anche se questo secondo senso, per la forma composta, non è registrato dai lessici.

67-68. *Cibi*, come è noto, animali, di qualsiasi specie e in qualsiasi dose. Nei giorni *prescritti* per le purificazioni; quali giorni? Probabilissimamente — in connessione col v. 1 — quelli d'ingresso del Sole (e di qualche singolo e piú personale pianeta) nelle varie costellazioni; forse, piú comunemente ancora — visti gli ambienti di provenienza — i giorni di fasi della Luna, in nascere e crescere.

69. Ηνίοχον γνώμεν στήσας καθύπερθεν ἀρίστην: « Auriga intelligenza erigendo giú da in alto adattissima »; *l'*intelligenza, o *un'*intelligenza? Ho dunque lasciato il verso nella sua voluta anfibologia tra l'Intelligenza propria, l'Intelligenza suprema, e una delle *personalmente* piú *adatte* fra quelle che costituiscono gli enti e Iddii di cui al primo verso. Volutissima infatti l'anfibologia, se tutte coteste, e anche tutte le altre forme d'Intelligenze, siano metafisicamente ed esotericamente un *unum identicum*: un'*ideale* uni-

tà da realizzarsi anche *fenomenicamente*: l'attivo scopo, infine ed insomma, dell'Alta Magia.

70. Durando ancora la vita? o, come quasi tutti i traduttori hanno inteso, dopo la morte soltanto? Dubbio da estendersi a due analoghi passi di CICERONE, *Somnium Scipionis*, a metà ed in fine. « *Imo vero inquit, ii vivunt, qui e corporum vinculis, tamquam e carcere, evolaverunt*. Anzi, quelli davvero vivono, che fuor dai legami dei corpi, come da un carcere, sono volati via ». — « *Idque ocyus faciet, si, jam tum cum erit inclusus in corpore, eminebit foras; et, ea quae extra erunt contemplans, quam maxime a corpore àbstrahet*. E tanto piú presto farà ciò (di rivolare alla propria sede celeste), se, *già da quando sarà chiuso nel corpo, ne emerga fuori*: e se, al contemplare le cose che saranno all'esterno, piú e piú dal corpo si vada astraendo ». Esotericamente esplicitissimo questo secondo passo, e reso esplicito, anche il primo, dal rilievo di MACROBIO, *In somn. Scip.*, I, 10: « *Totum tractatum, quem veterum Sapientia de investigatione hujus quaestionis agitavit, in hac latentem verborum paucitate reperies*. Tutta la discussione che la Sapienza degli antichi (Teologi) agitò nell'indagine di cotesto quesito, *nascosta in questa pochezza di parole*, la ritroverai ». Esplicito anche lo pseudo GIAMBLICO in Περί μυστηρίων (*Intorno ai Misteri*), I, 12, dove tra gli altri doni dei benigni Iddii ai loro teurgi pone quello di abituarne le anime, « *sin da quando sono ancora nel corpo* (καὶ ἔτι ἐν σώματι οὔσας) *a separarsi dai corpi*, per volgersi intorno al loro immortale Principio ». Ma né questo volgersi intorno alla νοητήν Ἀρχήν, né la seconda condizione ciceroniana — che, al contemplare in quelle astrali escursioni le eterne cose, sempre più ci si dislacci dal corpo — sarebbero ideali attuabili, se non si fosse prima stabilmente raggiunto quell'interno equilibrio a cui gli *Aurei Detti* preparano. La specifica *liberazione* che *scorgono pochi* non altro sarebbe, senza ciò, che enorme rischio di multiformi mali: tentazioni di vili abusi, brutti incontri con ostili esseri astralmente piú forti, infortunii di viaggio per plaghe ignote, ricaduta in piú dolorosi lacci di un corpo eventualmente deteriorato. In ogni caso, non c'è bisogno di dire, che occorre, per tutto ciò, la formazione, lo sviluppo e il consolidamento di un « corpo sottile »: il cui embrione può piú e men presto svolgersi, secondo la costituzione e l'entusiasmo dei varî individui; ma non è affatto detto che, se all'embrione fisico occorrono sette o nove mesi, non occorrano, per cotesto altro embrione, sette settimane o nove anni, o non basti magari la vita. Precisano alcuni il periodo, da un *novilunio* a un *plenilunio*; ma si tratta forse, precisamente, della concezione e liberazione di questa futura « *nuda, sine veste, Diana* », destinata ad agire « *pura e disciolta* » dalla stessa veste corporea. Ora, ammoniva l'anch'esso frainteso 65: εῶν ἴ σοι « *dei quali* (uomini a divina origine) *se in te c'è qualcosa* »: se cioè ci sia già un primo germe di deificazione. Se anche questo fosse da creare, l'impresa non potrebb'essere che lunga assai. Comunque sia, gli è ovvio che, proprio per la formazione del nuovo invòlucro abbiano una speciale importanza i favorevoli o sfavorevoli influssi che si vadano attirando, o provocando, dalle occulte virtú planetarie e principalmente solari.

71. ἔσσεαι ἀθάνατος θεός, *Sarai un immortale iddio*, avendo tutte

osservate le prescrizioni del Carme — e cominciando, per intanto, dall'umile ma utile *rito* dell'imitare Galeno. Se invece tutte le prescrizioni non avrai osservate, o non riuscirai a quasi nulla, o non diverrai che un inferiore dàimone, soggetto a ricadere nella brama e nell'abbiettezza, nella sofferenza e nella mortalità. — Poi segue ἄμβροτος, ancora *immortale,* ma con lo specifico concetto di vivente « senza bisogno di *sangue* e di *cibo* »: e ho cercato di renderlo con *spirituo.* E si conchiude con οὐκ ἔτι θνετός, ancora *non piú mortale,* ma in quanto *non piú uccidibile*: e l'uccidibile per eccellenza fu ed è ancora la selvaggina, la belva, il *bruto.* Senonché un « non piú *brutale* » avrebbe oltrepassato, credo, il pensiero anche occulto del testo. E scopo della Magia sarebbe insomma il conseguimento della immortalità la quale non sembrerebbe dunque una qualità naturale di tutte le anime, un'immediata dote di tutti. Anche l'anonimo autore di *Chymica Vannus* e di *De Pharmaco Catholico,* a certi primi sintomi di magica iniziazione avvenuta, in questo grido erompeva come sua massima espressione di gioia:

Immortalis ero, si modo pergat ita.

« Immortale sarò, solché si continui cosí » (*Chim. Vann.,* pag. 239). Non mi resta quindi che da pitagoricamente girare il grande augurio a collaboratori e lettori.

ARVO ED EA

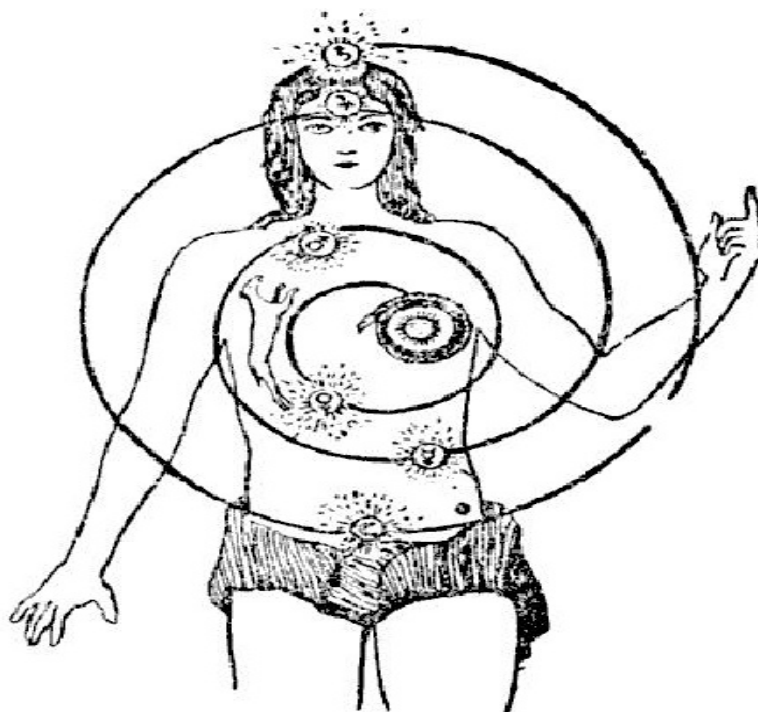
LA DOTTRINA ESOTERICA DEI CENTRI SEGRETI DEL CORPO IN UN MISTICO CRISTIANO

Crediamo che la « *Theosophia Practica* » di Johan Georg Gichtel sia l'unica opera nella letteratura mistica cristiana in cui appaia la dottrina esoterica dei centri segreti del corpo dell'uomo. Vero è che Gichtel fu discepolo di Jacob Böhme e che su Jacob Böhme incontestabilmente influirono insegnamenti esoterici; ciò non pertanto lo sfondo della « *Theosophia Practica* » resta cristiano, compenetrato dal *pathos* della « via umida » devozionale, sì che sugli elementi di una conoscenza effettiva vanno a stratificarsi le solite interpretazioni e personificazioni a base di « caduta » e di « redenzione », di « Cristo », « Satana », ecc. Cosí con Gichtel sul tronco della religione cristiana s'innestano degli insegnamenti che dagli stessi esoteristi occidentali non furono comunicati che sporadicamente e in forme assai velate. Con le note che seguono cercheremo di dare uno schema sintetico, che lumeggeremo con qualche confronto.

La prima edizione della « *Theosophia* » è del 1696 e porta annesse cinque tavole colorate, opera di Johan Georg Graber, di Ringenhausen. La 1ª, 2ª, 4ª e 5ª hanno una relazione diretta col nostro soggetto, cosicché è bene darne per primo la descrizione.

Titolo comune alle due prime è: *L'Uomo Vivente - Perfetto - secondo i Tre Principi dell'Essere Divino*. Nella prima vi è una figura d'uomo con un centro luminoso-dorato in mezzo alla fronte recante la scritta: *Spirito Santo*; poi un secondo centro argenteo si vede presso la laringe con la scritta: *Sophia, specchio di Dio*; un terzo centro, radiantissimo, nel cuore con: *Gesù*; un quarto centro nella milza, azzurro all'interno, con fiamme bianche all'esterno e con la dicitura: *Jehova*. Infine vi è una grande zona circolare oscura con centro nei

genitali e con la scritta: *Mondo Tenebroso, radice delle anime nel Centro della Natura.* Mentre le parti al di sopra di questa sfera sono chiare, quelle inferiori, cioè le gambe, sono oscure.

La seconda tavola raffigura lo stesso uomo visto da

dietro. La testa e la zona circolare corrispondente a Sophia sono cosparse di stelle dorate in questa formazione: 🜄̊. Vi è una scritta complessiva: *Intelletto*; e poi *Senso* nella testa (◯) e *Complessione* e *Anima siderale* in corrispondenza al centro di Sophia che qui si sovrappone al ▽. Si ritrova la zona inferiore tenebrosa con la dicitura: *Inferno, Satana* — che ora contiene quattro draghi, i quali lanciano spire di fuoco bianco verso l'anima.

La quarta tavola porta il titolo: *L'Uomo Terrestre naturale tenebroso secondo le Stelle e gli Elementi.* È

tutto nero. Una spirale parte dal sommo del capo, dove vi è un centro col segno ♄, scende in un centro fra la vescica e il plesso solare con ☾, risale fino ad un centro in mezzo alla fronte con ♃, ridiscende in un centro nella milza con ☿ e poi continua ad avvolgersi toccando un centro alla base del collo con ♂, un altro prossimo al fegato con ♀ finendo nel cuore, ove si scorge una serpe avvolta intorno ad un Sole ☉. I centri ☿, ♂, ♄ internamente sono rossi, gli altri bianco-oro. A parte, la tavola reca la scritta: « *L'Elemento del Fuoco* 🜂 *risiede nel cuore — dell'Acqua* 🜄 *nel fegato — della Terra* 🜃 *nei polmoni — dell'Aria* 🜁 *nella vescica* ».

La quinta tavola porta il titolo: « *L'Uomo Rigenerato nella sua nascita interiore, secondo il cuore, dal Cristo, che ha completamente schiacciato il Serpente* ». L'uomo, qui, è bipartito da una linea che dalla spalla destra scende in mezzo al petto e piega a sinistra finendo sotto il femore sinistro. La parte a destra è nera, quella a sinistra, superiore, comprendente testa e braccio sinistro, è chiara. Vi sono solo quattro centri, nella parte chiara: uno al sommo del capo, rosso, con ♄; uno in mezzo alla fronte, bianco-dorato, con ♃; uno nel cuore disegnato rosso nella sua forma a ▽ stillante sangue, radiante in una luce piú vasta, bianca, con sopra una colomba ad ali aperte (cosí che, schematizzando, si avrebbe 🜃) e con la scritta: *Gesù*; infine, vi è un globo rosso bruno, senza segni né aureola, in corrispondenza della milza.

Vediamo ora come orizzontarci in mezzo a tutti questi simboli. Si tratta del processo della *palingenesi* nel suo aspetto esoterico, e il simbolismo generale corrisponde abbastanza a quello di diverse tradizioni, in particolare di quella indù. Il punto di partenza è un « uomo nero fatto di peccato », il quale a mezzo della rigenerazione si trasformerà in un « uomo di luce ». Gichtel segue la via mistica, ma non al segno di non comprendere che la trasformazione non deve limitarsi alla mera « anima » ma investire anche il *corpo*. Ecco che dice: « Non « riceviamo una nuova anima con la Rigenerazione. ben-

« sí un nuovo corpo; e l'anima cosí non ha bisogno « di uscire per un nuovo parto, ma soltanto di un « rinnovamento e di una conversione dall'esterno al-« l'interno affinché vi sia RINNOVAZIONE a mezzo della « pura divinità » (*T. P.*, cap. III, § 25). L'uomo nuovo e redento è quello che passerà da un grado e da un elemento all'altro nel suo corpo, operando una certa trasformazione, sino al pieno sviluppo di un nuovo corpo (III, 24). Il quale — soggiunge Gichtel (III, 5) — « differisce dal primo quanto il sole splendente dalla terra « oscura; e benché si tenga nel vecchio corpo, gli resta « inconcepibile; seppure talvolta sensibile ». E, piú oltre (III, 13): « Questo corpo è tratto dal Verbo di Dio o « dalla celeste Sophia, che appare uscendo dal sacro « fuoco interiore dell'Amore, e che il desiderio o la fede « rende presente o concepibile. E tutto ciò è spirituale, « piú SOTTILE dell'aria, simile ai raggi del sole che pene-« trano tutti i CORPI ».

In altri termini, si tratta di un nuovo stato della corporeità, sfuggente alla sensazione comune, concepibile per una specie nuova di sensibilità destata dall'iniziatico fuoco; ha natura aerea e radiante, cioè libera e *attiva*, a differenza del tardo e greve corpo di carne, il quale si apre a lui (cfr. lo stato di « porosità » e il simbolo della « rugiada di vita » nell'ermetismo), e di lui traspare sino alla possibilità di fenomeni, come quello della Trasfigurazione di Gesù. È inutile riportare la serie delle nozioni corrispondenti, che si presentano alla mente: la « Veste di Libertà » degli Gnostici, il *vajra-rûpa* (forma di folgore o di incorruttibilità) del Mahâyâna, il « corpo radiante » dei neoplatonici, il *sekhem* degli Egizî, ecc. Interessa invece rilevare che Gichtel riconosce nello sviluppo di un tale corpo l'essenza dell'opera sacra. « Solo attraverso questo nuovo vestimento « essa (l'anima) può arrivare dinanzi al Santo Ternario « e servire Dio Santissimo, in spirito e verità, in omaggi « e adorazioni, come Melchisedek, sacerdote dell'Altis-« simo » (I, 18). La condizione per estrarre e sviluppare il corpo luminoso è una illuminazione iniziale nello spi-

rito, anzi nel cuore, di cui diremo piú giú; ma esso corpo, a sua volta, costituisce la condizione *sine qua non* per la palingenesi integrale e per la partecipazione effettiva alla Divinità [1].

I lettori sanno che in alchimia si parla di un oro ☉ che ha bisogno di essere immerso nella « nostra acqua » ☿ per « disciogliersi » (liberarsi), quindi « fissarsi » (conseguire la stabilità iniziatica) e produrre la Medicina; e forse sanno anche che nell'esoterismo indù è detto che il principio divino nell'uomo (Çiva) deve cercare la sua controparte feminile (Çakti) e congiungervisi, senza di che esso « resta incapace di azione quasi fosse un cadavere ». Si tratta, evidentemente, della stessa cosa. Sophia, la « Vergine », è la « nostra acqua » ermetica come « acqua di sopra », superiore al mondo dell'individuazione. È l'« acqua di vita » che la dea Ishtar, nel simbolismo babilonese, va a cercare nel fondo dell'« Inferno », per far rivivere con essa Tammuz; imperocché essa è un'« acqua di resurrezione ». Chi è consacrato da essa, consegue la « seconda nascita » che è « nascita dall'alto » e nascita nella « Terra dei Viventi » [2].

Ma per analizzare il processo di palingenesi bisogna vedere come si è prodotto, e da che si è costituito, il corpo naturale tenebroso secondo Gichtel. Il nostro autore segue strettamente Böhme e insegna che la Divinità comprende, per cosí dire, sè stessa e il contrario di sè stessa: essa non è soltanto Sí, ma anche No; non solo

[1] Nel passo citato, è interessante, in particolare, il riferimento a Melchisedek, essendo note agli esoteristi le relazioni di questa figura enigmatica con la tradizione propriamente iniziatica, superiore alla « religione di Abramo ».

[2] Queste « acque superiori » avrebbero poi lo stesso valore simbolico che l'*ambrosia*. Macrobio (*In Somn. Scip.*, ed. Eyssenhardt, Leipzig, 1893, pp. 531 sgg.) riporta la dottrina misterica in cui si parla della piú alta e pura natura della « materia » (ὕλη) mediante la quale le divinità consistono, che è chiamata *ambrosia* ed è detta la loro bevanda; menre la sua inferiore e piú torbida natura è bevanda dei mortali, e si identifica al fiume di Lete, quindi alla *bevanda dell'oblio* (equivalente all'*avidyâ* orientale). La prima acqua *ristora* e rende *intera* l'anima, tratta fuori dal corpo e dalla generazione (γένεσις). La seconda, invece, perpetua la sete. Si ricorderà che Cristo, in *Giov.*, IV, 13-14, usa un analogo simbolismo.

Amore, ma anche Collera; non solo Luce, ma anche Tenebra (Fuoco, ardore). Al principio, queste due potenze divine si contemperavano, si armonizzavano, si equilibravano a vicenda (II, 17). L'uomo, « cadendo », rompe questo stato, dà preponderanza alla seconda potenza che si distacca, si costituisce a sé e, invece di temperarsi con la prima, le si volge contro e cerca di consumarla in sé. Il Fuoco, separato, diviene *brama*, che col suo ardore divora l'umidità oleosa cosicché la luce si spegne e il fuoco dà luogo ad un deposito *nero* (II, 50). In tal modo si producono la separazione dalla matrice di Luce o di Acqua vivente e la corruzione del luminoso corpo paradisiaco a cui in un sonno si sostituisce il corpo nero terrestre, sede di un appetito insaziabile, di malattia e di morte (II, 18); morta interiormente, l'anima è divenuta l'inferno ove agisce la corruzione eterna (II, intr. 3).

Qui Gichtel si riferisce alla quarta figura. « I segni « degli elementi rappresentano la ruota della Natura « esteriore, il corpo SIDEREO che gli si avvolge intorno « (al principio del Fuoco), nello stesso Sole. Intorno « al cuore vi è una serpe, che è il Diavolo nello SPIRITUS « MUNDI (cioè: nella Matrice originaria), il quale si in- « sinua nelle nostre forme di vita terrestre infino al « Sole. Il cerchio o globo che è intorno al Sole rappre- « senta il mondo della Luce, che è nascosto. E il GLOBO « oscuro [qui l'A. si riferisce non piú alla IV, ma alla « V figura, il cui globo corrisponde al « centro » del « mercurio ☿ della IV] disegnato al disotto rappresenta « l'anima del Fuoco, o collera di Dio » (II, 51-52-53). Il Sole, fino a cui si insinua la serpe, è il principio centrale dell'uomo, vale a dire il principio *personalità,* il principio *Io* — a cui nel corpo reintegrato, corrisponderà la presenza del Cristo (vedi fig. I). La serpe che serra il Sole del cuore, è la forma avida, contrattiva, bramosa, assunta dal Fuoco divino, la quale usurpa il posto del centro del Padre dell'Uomo perfetto e vivente (fig. I). E l'avvolgimento della serpe è il nodo della personalità.

l'attaccamento all'Io, che conferma la congiunzione della coscienza col corpo animale corruttibile.

Circa il misterioso « globo », citiamo qualche altro passo che Gichtel vi dedica: « La vita dell'anima esce « dal fuoco eterno interiore, che ha il suo CENTRO nel « cuore, ma piú profondamente; è rappresentato da un « globo oscuro posto sotto al cuore. È il Drago igneo, o « Spirito-di-questo-Mondo; è anche unito con la prima « vita *come l'uomo con la donna*; la sua radice è nel« l'Abisso [nella potenza originaria di Dio]. Genera sette « stature, le quali sono i sette suggelli che impediscono « ai non rigenerati di percepire il fuoco divino » (II, 6). E ancora: « Al disotto del cuore ove è la divina Luce « del mondo [nell'Uomo Vivente], vi è il divino MAGICO « occhio delle Meraviglie, e il Fuoco che è, nei rigene« rati, il luogo ove il Padre (Jehova) produce suo Figlio « (Cristo), il quale è nel cuore. Negli altri, è [soltanto] « il Fuoco della Collera divina... È il fondo del Cielo e « degli Inferni e del mondo visibile, donde nascono il « bene e il male, come la luce e le tenebre, la vita e la « morte, la beatitudine e la dannazione... È chiamato « MYSTERIUM MAGNUM perché contiene due esseri e due « volontà » (IV, 18, 19, 20).

Questo Globo, posto nelle figure presso alla milza, corrisponderebbe dunque agli « Inferni » in un doppio senso: nel senso di substrato e di potenza originaria, anteriore e superiore ad ogni individuazione e polarità e alla stessa persona divina cristica, che di esso è una « produzione »; poi nel senso negativo di un fuoco insaziabile e consumante (donde una relazione col simbolo cristiano dell'inferno), da considerarsi come il modo in cui quello stesso principio appare e passa ad agire negli esseri decaduti. In ogni caso, si tratta di un potere che nell'individuo va di là dall'individuo e che per tal via può costituire la base dell'Opera.

Secondo Gichtel, il segreto della rigenerazione consiste nel « toccare » il centro infero, globo o occhio magico, tanto da produrre una certa trasformazione che permetta di restaurare l'originario temperamento con la

Luce o Sophia, nuovamente destata e sposata dal Fuoco. Gichtel dice che la brama ignea non ha effettivamente distrutto il principio luminoso, ma ha prodotto il *distacco* di esso, che si è occultato e resta, nell'uomo naturale, nascosto e inattivo, inservibile e latente; ancora nel cuore, ma piú nel profondo di dove possa giungere la coscienza personale (II, 12-13). E parla di un fuoco dell'Amore divino che può accendere il Globo e ridestare nel profondo del cuore una chiara luce, la quale va a liberare il Sole dalla Serpe (II, 54); ed è la celeste presenza del Cristo che genera anch'essa sette forme spirituali, al luogo di quelle naturali (II, 14). Cosí si compie la palingenesi del corpo e la formazione dell'Uomo angelico perfetto.

Il metodo di Gichtel, in fondo, è dunque quello stesso del Caduceo di Ermete, che è l'armonia delle due serpi nemiche (una bianca e una nera). Esso Caduceo nella prima delle *Chiavi* di Basilio Valentino è riferito a Mercurio coronato che fa da compositore fra due combattenti, l'uno solare con una serpe (è il fuoco infernale, la Collera di Dio — ed è pure il Solfo volgare, cioè l'ardore, anche « heroico », dell'individuo), l'altro lunare con un uccello (che rimanda all'Aria e può corrispondere a Sophia, la quale, secondo Gichtel, si sottrae offesa dal *desiderio* del suo sposo — III, 66-7, 70). E a questa composizione si riferiscono di nuovo i Figli dell'Arte quando dicono che il Fuoco che occorre per l'Opera è un Fuoco temperato, un Fuoco dolce un Fuoco di lampada (luminoso) che « non brucia le mani », un Fuoco doppio e androgine — e, l'Acqua, un'Acqua ardente, secca, che « non bagna le mani ».

Per l'intero schema simbolico, ci si può riferire, come corrispondenza, ad esempio, all'insegnamento indù secondo il quale il corpo è retto da sette centri occulti, che sono corrispondenze naturali di sette principî cosmici (*tattva* — in Gichtel, i Pianeti). Inoltre, è interessante rilevare che il centro base (*mûlâdhâra*), che nei Tantra è posto in relazione con la radice dei genitali (ossia situato proprio in quella zona occulta ed « infera », se-

gnata nelle figure I e II di Gichtel), reca un simbolismo simile a quello dato da Gichtel per il cuore: vi è un *phallus* corrispondente al principio Çiva, e perciò all'elemento solare (la « virilità trascendente ») — intorno a cui si avvolge un serpente, che è la *kundalinî* che rappresenta Çakti.

Viene insegnato che nell'uomo comune *kundalinî* « dorme », sonno a cui corrisponde il suo manifestarsi come desiderio, ardore di brama e in special modo *libido*, sessualità. Ma essa può anche essere « svegliata », ed allora ne segue una trasformazione per via della quale il suo fuoco diviene lo strumento per il risveglio di tutti i centri, quindi per la rinnovazione e trasfigurazione del corpo. A *kundalinî* dormente si può forse far corrispondere, in Gichtel, la serpe avvolta intorno al Sole nel centro del cuore; del pari, quella luce di Cristo, o di Sophia, mediante cui l'Occhio igneo magico, che il Diavolo ha distrutto in Adamo e posto nella « Collera », è riacceso, sí che compenetra l'anima e l'infiamma tutta (IV, 93), può aver relazione con la forma trasformata in *kundalinî*.

Il « centro » in cui figura la Serpe ha un luogo diverso nei Tantra e in Gichtel: pei primi, è il *mûlâdhâra*, che sta alla radice dei genitali, per il secondo, invece, è nel cuore. Nell'uno e nell'altro caso esso è concepito come base del settenario, ma a tale riguardo va rilevato quanto segue.

Di settenarî, ve ne sono due. L'uno riguarda l'anima dell'uomo, l'altro le potenze profonde delle cose. Come si è visto, Gichtel dice che la Serpe genera « sette stature, le quali sono i sette suggelli che impediscono ai non-rigenerati di percepire il fuoco divino ». Questo settenario è un settenario di *passione*. I suoi elementi sono in corrispondenza con gli enti dei pianeti, promanazioni di essi nell'anima che, resasi esteriore, vive solo passioni ed emozioni individuali. È da ritenersi che il settenario riportato nella tav. IV di Gichtel ed avente il centro nel cuore sia appunto questo settenario (infatti nella tavola dell'« Uomo Tenebroso » vicino ai centri vi sono indicazioni di passioni — a ♄ corrisponde orgoglio, a ♃ avarizia, a ♀ collera, a ♂ invidia, al ☉ circondato

dalla serpe, amor di sé — ☿ e ♉ non hanno diciture corrispondenti); mentre il settenario di cui nei Tantra, poggiato sul *mûlâdhâra*, sul luogo « infernale » del corpo restaurato (figg. I e II), sia il settenario superiore, eonico ed elementare. Il Sole del cuore sarebbe soltanto il centro della persona psicologica, laddove il *mûlâdhâra* sarebbe il centro delle forze occulte e veramente elementari del corpo; ed esso in Gichtel corrisponderebbe invece al misterioso « globo » che sta ancora piú « sotto » (cioè, piú interiormente) che il cuore, e nel quale soltanto si prende contatto col potere originario, per mezzo di esso con i Pianeti, fino alla piena reintegrazione del corpo cosmico e celestiale. Per passare dall'un piano all'altro occorre tagliare le sette teste del Drago, cioè liberare l'animo dalle sette forme passionali — a partire dall'orgoglio e a finire con l'amor di sé, radicato nel cuore stesso — che costituiscono effettivamente le spire con cui la serpe lo serra precludendo la generazione spirituale. Questa operazione preliminare di catarsi, nell'esoterismo ha il simbolo della « denudazione » e del « lavaggio ».

L'adeguatezza di tale maniera di vedere è confermata da questo passo di Gichtel: « L'anima cerca di riti-« rare la sua volontà dalla costellazione esteriore per « volgersi a Dio, nel suo CENTRO, per abbandonare tutto « il visibile, passare attraverso l'*ottava* forma del Fuoco « — e ciò richiede un lavoro accanito, sudor di sangue, « perché l'anima ha allora da lottare contro Dio e con-« tro gli uomini, ecc. ». (Intr., § 8). L'*ottava* forma del Fuoco è ciò in cui si sbocca avendo superato il settenario esteriore, ed è la soglia per la « discesa agli inferni » alla quale seguirà la « resurrezione ».

Nell'opera di « denudazione » il piú difficile è il recidere il vincolo, per cui il cuore ha la malattia dell'*Io*. Gichtel lo chiama « amor di sé », ma in sede di scienza iniziatica si può astrarre da ogni coloratura morale e parlare semplicemente dello spirito che si identifica alla qualificazione che esso riceve dalla connessione ad un corpo determinato: tanto da non avere nessuna coscienza di sé fuori di questa connessione stessa. Tale è l'*ahamkâra* del

l'insegnamento indù che è detto regnare appunto nel cuore, nell'*ânâhâta-cakra,* come un « fumo di ignoranza » (equivalente alla serpe) che « nasconde la pura fiamma dell'*âtmâ* », del Sé (equivalente al Sole). L'autore anonimo del *De Pharmaco Catholico* (cfr. vol. I, p. 223), parlando di un « nitro » con cui si debbono attaccare e calcinare le porte del fortilizio solare, forse allude appunto a questo superamento, che è effettivamente una *mortificazione,* uno spezzare ciò che si pensava essere il centro stesso della vita ([1]). Qui i procedimenti variano a seconda delle vie.

Gichtel, che segue il sentiero mistico, indicherà quale mezzo l'umiltà radicale (IV, 93), la dedizione al Cristo, l'ansia per Dio. Il metodo non procede per *estinzione* della brama, ma per *conversione* di essa, che da brama di cose terrene si fa brama di Dio. Dice Gichtel che la fame perpetua propria al corpo antico fa da concime: esaurisce tutto inutilmente, fino al disgusto e all'angoscia, finché è costretta a rivolgersi al Padre e a dar luogo al possente desiderio della preghiera (II, 26). « Tutto consiste nel convertire la nostra anima, nel diri- « gere la nostra brama interiormente, nel desiderare Dio « senza cessare finché la cara Sophia con lo Spirito Santo « incontri il desiderio della nostra anima e gradatamen- « te lo conduca ». (I, 25). E ancora: « L'operazione av- « viene nel cuore, le preghiere lo spingono con forza fuori « dall'abisso infernale colpendo con violenza la porta del « Cielo, e l'attirano a lui nella fede » (II, Intr., § 5). Ma Gichtel, qui come altrove, sembra sapere piú cose di quel

([1]) Il terrore che si prova dinanzi al comando di abbandonare lo stesso Io, di realizzarlo come un *errore,* non è privo di relazione con quel « Guardiano della Soglia » di cui, dopo lo *Zanoni* di Bulwer Lytton, tanto si è fantasticato in certi ambienti « occultistici » contemporanei. E Gichtel parla appunto di un Cherub, che fa la guardia alla via che conduce all'albero interiore della vita, posto nel mondo del fuoco. L'anima bisogna che sia trafitta dalla spada di questo Cherub, cosí che « superi Dio e l'uomo » per poter incontrare Sophia (I, 12, 17). Il sangue che stilla dal cuore nella tav. IV si riferisce certamente a questa ferita, che spezza il « guscio » che imprigiona l'Io.

che non si addica ad un semplice mistico: « La forza ve-
« getativa determina la crescita con l'aiuto della piog-
« gia e del sole; se non vi fosse un desiderio MAGNETICO
« nel seme, esso sarebbe morto e non potrebbe crescere:
« cosí il desiderio MAGICO O MAGNETICO della volontà ani-
« mica è il creatore e il generatore di ciò che l'anima ha
« concepito nella sua IMAGINAZIONE, ossia della nobile e
« dolce Luce di Dio » (VI, 42-43). « Il Fuoco inghiotte
« questa celeste presenza — della Luce, che l'anima IMA-
« GINA con brama, attira a sé e rende presente — poi
« brucia chiaramente e produce nel cuore una bella e
« chiara luce » (IV, 8). Si avvertirebbero, in questo centro
un movimento sensibile (III, 36) e un flusso di aria vivifi
cante. È lo Spirito Santo che dà al fuoco dell'anima la
dolce acqua di Vita per rinfrescarsi e far dell'angoscia
un giubilo (II, 14). L'Amore di Dio si manifesta all'ani-
ma prigioniera come una ispirazione dell'ENS interiore:
essa è resa vivente come da un afflusso dell'unità e del
riposo divini. La vita estingue il suo dolore e la sua
inquietudine nel CENTRO della costituzione e della sensi-
bilità: rinnovato nei sensi e nel temperamento, l'uomo
può vedere con tre occhi: percepisce *luminosamente* il
proprio corpo e ne prova una gioia interiore (V, 51, 52,
65; VI, 44).

Tornando al concetto dell'« ottava forma del Fuoco »,
Gichtel la concepisce come limite fra la natura esterio-
re temporale e quella interiore eterna (I, 53). Per il pas-
saggio dall'una all'altra viene usato il simbolismo tra-
dizionale iniziatico della navigazione — la traversata del
« Grande Mare » o « Mare Rosso ». Per venire a tanto
sono indicate due condizioni:

a) Che l'anima, per ripetuti passaggi attraverso le
forme del Fuoco, sia divenuta FISSA (I, 28, 19); il che
dice come ad un certo punto, anzi nel punto piú impor-
tante, anche nell'ordine della « via umida », se questa
deve davvero condurre ad una realizzazione iniziatica,
occorre che l'anima vada a presentare la virtù a cui sin
da principio mira la « via secca ».

b) Che l'anima riesca ad identificarsi alla cono-

scenza o imagine ([1]) che ha servito da base al processo (I, 28) e a cui è stata riconosciuta una virtú « magnetica ». Questa è il Cristo; sotto un altro riguardo, è Sophia, la luce divina. Gichtel dice testualmente che Sophia è la fidanzata, *che trae l'anima tutta intera fuori dal corpo* (IV, 98) e poi la immerge in un mare d'acqua ignea (IV, 99) — l'ottava forma del fuoco, o fuoco MAGICO, da cui riceve il battesimo (IV, 100).

Questo « mare » corrisponde al « Mar Rosso » (la relazione simbolica dell'« uscire dall'Egitto » con l'« uscire dal *corpo* » si trova p. es. nelle dottrine gnostiche riportate da Ippolito, *Philos.*, V, 1, 16) da traversare, al « Nilo Celeste » o « Acque primordiali del Gran Verde » — di cui nella preghiera a Ptah del *Papiro di Harris* — nella piú antica tradizione egizia attraversate dalla barca del Sole, condotta da Horo, il Dio dei rigenerati. Un simbolismo analogo si ha nel *Sogno Verde* di Bernardo Trevisano, ove un Vegliardo, dichiarantesi il Genio dei Saggi, in visione fa attraversare all'autore le regioni aeree, ignee e sideree, infine lo avvolge in un turbine e lo fa trovare in un'isola circondata da un mare di sangue, cioè *rosso* ([2]). In questa isola vi sono sette regni (il settenario superiore), ed egli si trova proprio in quello che sta al centro degli altri, ove risiede il Re dell'intera isola.

È interessante rilevare, in Gichtel, un mutamento del

([1]) Cfr. su ciò « Abraxa », vol. I, pp. 58-59.

([2]) Sul piano della tecnica qui si potrebbe pensare alla relazione della « ignificazione della luce astrale » col sistema sanguigno (vedi « Abraxa » vol. I, cap. V). Nell'ermetismo il Mare e il passaggio delle Acque si ritrovano distintissimamente nella tavola a p. 192 del *Chymica Vannus* (Amsterdam, 1666): vi si vede un uomo che esce dalla Selva di Marte (Marte — dice G. BRACCESCO, *Espositione di Geber*, Venezia, 1551, p. 58 — è *solfo fisso*, cioè l'elemento che nel fuoco supera il fuoco) e si accinge ad attraversare un « fiume », sull'altra sponda del quale si vedono esseri alati (gli esseri dell'« aria »). La stessa tavola reca un mare salpato da una nave che va verso un *litus secretus* (simbolo corrispondente all'« isola »); nella parte superiore vi è Mercurio, e, sotto ad esso, nella parte *infera*, la cosiddetta Fontana di Bernardo Trevisano, che non è azzardato porre in una certa relazione con la *kundalinî* ridestata.

sesso dell'anima, ossia della funzione passiva in quella attiva. Egli prima (I, 19) parla dell'anima come di una fidanzata che sospira da lungo tempo presso il fidanzato Gesù (è l'attitudine feminile propria al metodo mistico: l'anima si offre, attende d'esser sposata e fecondata); ma ecco che poi è essa ad assumere la parte del maschio di fronte a Sophia. Ciò è conseguenza della precedente « fissazione » e conferma il mutamento di polarità già segnalato da « Abraxa » (vol. I, pp. 59, 70) come condizione a che la via umida non sia quella della semplice devozione ma conduca ad una realizzazione effettiva. Tuttavia, se l'Io riveste la parte di maschio, bisogna che esso mantenga una « purità », condizione per possedere Sophia e non tradirla come Adamo (I 20, 22). Gichtel sottolinea il carattere speciale del « connubio magico ».

All'apparire della Vergine, nell'anima non del tutto mortificata può ridestarsi l'antica natura e prorompere un veemente desiderio di possesso, una fame MAGNETICA che vuole divorarla in una magia nera dominata dall'orgoglio (VI, 45; III, 66-8). Allora la Vergine si ritrae nel suo principio ed oscura di nuovo l'anima che ricade nei peggiori peccati e respinge tutto ciò che non è igneo come lei. Dal che, può anche prender le mosse la deviazione propria della cosiddetta « Magia rossa ». Ciò che occorre è un possesso sottile, immoto, senza contatto — cosa che, peraltro, può trascendere il piano simbolico e riferirsi alla forma stessa dell'*amplesso magico* delle « pratiche a due vasi » descritte da « Abraxa » nel vol. I, pp. 249 sgg..

Di là dal Mar Rosso e superato questo pericolo vi sarebbe la fase della reintegrazione del corpo. Ma in Gichtel su ciò non vi è che l'accenno già citato — la forza oscura e ardente del centro in un grado piú profondo che il cuore, alimentata dalla celeste presenza del Cristo, genera sette forme spirituali (II, 13, 14). Poi, vi è la tavola V, dove l'uomo rigenerato è enigmaticamente diviso in una parte destra nera e in una sinistra chiara (si potrebbe pensare forse al *Rebis,* l'essere dalle due nature, o ad una immagine dello stesso *Mysterium Magnum*); la tavola I, dove figurano non i sette, ma

i tre principî dell'Essere divino, con Gesù, Sophia e Spirito Santo che tornano ad essere distinti e collocati in centri distinti (cuore, laringe, fronte) — oltre a Jehova ristabilito nel globo oscuro della milza e al « Mondo Tenebroso infero »; e la tavola II, nella quale interessa rilevare — perché ciò sembra rispondere al senso generale della reintegrazione somatica — che da questo Mondo Tenebroso si vedono partire spire di fuoco serpentino le quali muovono verso le costellazioni che costituiscono l'intelletto vivente nell'anima siderea. L'Autore forse in questi simboli ha inteso rinchiudere la nozione dei sette centri siderei, fecondati e svegliati dal fuoco serpentino in forme di illuminazione e di trasfigurazione. Nel testo non si trova nessun altro chiarimento — e può darsi che la ragione di ciò stia nel fatto che Gichtel si è fermato ad uno stato distinto dal compimento *assoluto* del cosiddetto *corpo immorale* (su cui cfr. vol. I cap. IX).

Se lo spazio lo consentisse, varrebbe tracciare un parallelo fra i metodi della « via secca » e della « via umida » in ordine a quella « mortificazione » che è la condizione di tutto; benché chi ha seguito attentamente le precedenti monografie di questa raccolta ne sarà già abbastanza edotto. Nell'un caso come nell'altro bisogna destare un *fuoco*, uno stato di intensa vibrazione o emozione che, trasportandoci di là da sé stessi, renda possibile ad una forza della personalità lo *spezzare* la personalità stessa. I mistici qui agiscono col disgusto del mondo, con l'angoscia, la preghiera, l'orrore per sé stessi, la fede nel Cristo e l'ardente dedizione a Dio. La caratteristica del mistico è di attribuire a tutto ciò un significato religioso e morale, anziché pragmatico e tecnico. Manca, in altre parole, l'attitudine *scientifica* e manca chi diriga l'operazione (il « regime del Fuoco ») sapendo perfettamente perché fa ciò che fa — come accade invece nella « via secca ». Considerando che lo scopo positivo è di produrre quello stato di « esaltazione », nel quale avviene il « salto » e l'« uscita » (distruggere l'« amor di sé » non è nulla, se non vi corrisponde l'allentamento *oggettivo* della connessione della coscienza col corpo fisico),

tutti i metodi, dato che riescano, sono da dirsi egualmente legittimi.

Il caso Gichtel è interessante, perché dimostra la possibilità di giungere per via individuale, senza un collegamento regolare con una organizzazione iniziatica, a molte cose che, d'abitudine, si sanno solo per tradizione di scienza esoterica. Gichtel dice: « Dio mi ha rivelato la « costituzione dell'uomo introducendo il mio spirito in « tutti i CENTRI... Come io li ho visti in ispirito, cosí « li ho disegnati » (I, intr., § 12). Fu « un aprirmisi del « Cielo, un parlare di Dio alla mia anima, bocca a bocca, « secondo l'ENS e il MENS » (I, 5). Dopo una terribile crisi cantando un salmo luterano egli fu « improvvisamente percosso nello spirito », cadde a terra, e in quello stato gli balenò « la visione del centro nel cuore », come secondo la tavola III (III, 50, 51). Cosí, poiché abbiamo visto quanto la « *Theosophia Practica* » si accordi con l'insegnamento tradizionale, anche orientale, possiamo concludere che quest'opera costituisce una delle riprove dell'invarianza del *Corpus* iniziatico rispetto ai tempi e ai luoghi.

ABRAXA

MAGIA DEL RITO

Il Risveglio accende risveglio. Come rialza le cose cadute nello spazio in primi baleni di « figure » e di « segnature »; cosí pure esso desta l'azione e ne forma il « Rito ».

Sappi essere la magia del Rito un prolungamento naturale di quella dell'Immagine. Se le « figure » sono arresti sottili delle forze invisibili e lucenti che si oggettivano nelle cose fisiche le muovono e le mantengono (vedi vol. I, cap. IX); e se, in te, a coglierle è una rapidità senza tempo atta a fissare la forma del movimento loro prima che essa si traduca nella lingua dei tuoi sensi fisici; nel rito, però, tu ti congiungi a questo stesso movimento e lo animi e lo prolunghi nello

stesso suo atto: sia per trasfondergli la luce della stessa tua liberazione sia, formandosi in te una nuova causa, per agire sulle correnti e sui turbini delle « figure », a fine di congrue reazioni.

Conoscenza della Luce eterea, anima psichicità della natura, luce-vita, spirito-materia, interiorità-esteriorità — in ciò intendi la condizione prima. Per esaltazione di ebbrezza, per violenza, per disperazione o per assoluta superiorità, occorre che fra la trama delle cose e degli esseri « morti » questa Luce a te sia apparsa *sí* che tu nello spirito sappi evocarla. E se in essa si accende si forma si satura l'atto del rito, ecco che invisibilmente simboli viventi, dèi, possanze gloriose e senza numero si muoveranno e si incroceranno in alto e un equilibrio si scioglierà, un altro si ricomporrà e si fisserà, rigorosamente ritmato sulla forma e sulla forza dell'atto stesso.

I segni e i riti — dice Éliphas Levi — sono il Verbo operante della volontà magica. La volontà deve esprimersi nell'azione-rito come in un Verbo perfetto. Ogni negligenza, parola inutile, incertezza, disattenzione o dubbio colpisce dunque di falsità o di inanità l'operazione tutta: anzi può volgerti contro le forze convocate.

Quando il gesto è « realizzato », esso è realtà. Questa è la legge. E della « realizzazione », a sua volta, la Luce eterea è la chiave, come ora ti dirò.

Quando il desiderio o la volontà tuoi giungono ad una forza estrema, sono legati ad una rappresentazione intensa, che è l'idea della realizzazione o del movimento e, nel contempo, già un abbozzo, una incipienza effettiva di questo stesso movimento in cui essa tende a tradursi. Il mago si svincola e piú in alto sale, e sospendendo la sensibilità periferica, isolandosi in estasi attiva dal corpo e quindi dall'esterno, *vede luce.* Al contatto con questa luce la rappresentazione giunge ad una supersaturazione dell'impulso dinamico, congiunta ad un senso assoluto, irrefragabile, fatale, di certezza. Nel gesto rituale allora l'impulso si fa atto, si proietta in atto, e suggella testimonia compie questa certezza, inserendola, imponendola all'esterno. Esso lancia una forza all'esterno, attraver-

so un mediatore che non conosce la legge dello spazio e della resistenza, forza o massa materiale. Allora la realizzazione prende luogo: tu vedrai in obbedienza silenziosa ed invisibile l'esteriorità muoversi, la reazione prodursi.

Come della magia dell'imagine, cosí anche dell'azione rituale sappi che la *similiarità* è il cardine: il rito esprimendo nel veicolo di piú complessi nodi di forze fluidiche lo stesso atto dello spirito, che nella magia mentale agisce sulla « figura » degli elementi o sulla rappresentazione analogica dell'evento. Perciò, anzitutto, devi evocare e plasmare simpaticamente nella mente esaltata la forma di ciò su cui vuoi agire, sino a che per *induzione* condotto ad uno stato di rapporto col suo spirito astrale, tu possa imporre il comando.

Pensa, per analogia, a quelle esperienze elettromagnetiche, ove si constata che in un circuito scarico convenientemente disposto si induce una corrente improvvisa, nell'istante che un altro circuito, distinto e lontano, si chiude. La corrente principale, quella che anima tale circuito, puoi pensare che raffiguri il desiderio che via via satura l'imagine fino a che, nel gesto rituale, avviene il lampo, la liberazione dell'atto, e in questo istante di luce-evidenza la forza si proietta in quell'altro circuito in sintonia, che qui è la stessa « figura » occulta della cosa. Epperò in questa balenando il comando, non piú nella tua sola mente, una congrua realizzazione discende sul piano reale ed oggettivo.

Per divenire padrone delle forme, che si fanno servire al proprio volere, occorre dunque che tu sappia penetrare nel « pensiero » che le produce, ed impadronirtene. Occorre che tu sappia *evocare*. Evocare uno spirito — dice Éliphas Levi — significa *entrare* nel pensiero dominante di questo spirito, fissato dalle « figure », dalle « segnature » e dai pentacoli; e se, sulla stessa linea, sai elevarti piú in alto, trascinerai con te questo spirito ed egli ti servirà. Nel caso contrario però sarà lui a trascinarti nel suo cerchio, e sarai tu a servirlo: anche senza accorgertene.

« Il simile produce il simile ». « Evoca ». « Per produrre un effetto, imitalo »: comprendi dunque il perché della sterminata varietà dei riti che nei popoli selvaggi obbedisce a questi princìpî della magia « omeopatica » o « simpatica ». E sarai vicino a sapere quanto spesso superstizione non vi sia, se non in quelli che qui non san parlare che di superstizione. È che nello stato di magica esaltazione, o di ebrezza, o di violento desiderio, la legge di separazione fra me e non-me interrompendosi, l'imitazione produce una *comunicazione* reale e l'atto la sensazione il movimento si proiettano ed operano fulminei come forze della realtà istessa, o degli altri, su cui si vibri la tua magia. L'immagine dà vita al rito; il rito, a sua volta, reagisce sull'immagine, l'accende, la esprime, ne moltiplica la luce e l'occulta potenza. Ecco dunque i *riti di imitazione* — punti di appoggio per l'evocazione e la fissazione nel fuoco mentale, e membra per la proiezione; e cosí tu odi di chi, in tempi arcaici o ancor oggi in popoli lontani, scioglie nodi e soffia, per scatenar il vento; chi versa acqua per invocar la pioggia, o si bagna, come l'arida terra chiede le acque dall'alto; e lampi e tuoni imitarsi ad arte per attrarre la procella; e ascese esteriori — su alberi, su pali, su gradini — per base di ascese trascendenti; e maschere che, portate, *identificano* all'ente che esse raffigurano e mettono in contatto con la forza sua; e la danza selvaggia delle femine, per l'animazione e l'irresistibile forza degli uomini lontani in guerra; e attraverso le grandi luci delle stagioni, l'orgia e lo stupro a sfrenare ed eccitare le oscure possanze di crescenza, onde messi rigogliose scaturiscano; e nel sacrificio cruento invocare il mistico potere che strappa alla vita animale e consacra nell'immortalità; e ancora vedrai maghi o stregoni creare nella cera le effigi di quelli su cui vogliono operare e su esse ritualmente vibrare il loro atto di morte o di vita o di incantamento; o essi stessi drammatizzare ciò che altri per magica forza farà; e scagliar pietre, per disciogliersi da stanchezza, terrore o affanno; e la spada impugnare contro l'invisibile, che nessuna punta mai raggiunse; e len-

tamente piegar legno sino allo schianto, per la loro volontà di distruzione, fissata nel fuoco mentale su persone o cose. E la voce, come *espressione,* essendo già. ed eminentemente, rito, udrai della magia del Verbo: di parole sacre che ti darebbero il potere; di nomi occulti, a cui è legata l'anima stessa di chi li porta, come la fiamma al legno. Un senso solo, in tutto questo: gesto-espressione evocatorio che forma e magnetizza l'immagine nella Luce — e la proietta all'esterno.

Vedi, allora, uno sfondo palesarsi, sul quale la piccola figura dell'uomo getta ombre gigantesche. Ecco che dal risibile dramma, con cui egli ritrae i grandi fenomeni della natura in radura di foresta, in deserta landa, sulla spiaggia spazzata dal vento, in chiarità alpestre o in luogo sotterraneo, da un tale risibile dramma promanano irresistibili forze di simpatia, che centro ne fanno, e pernio, di un dramma cosmico. Il rito trae l'azione dall'infinito e all'infinito la protende: nella Luce eterea, che le dà resurrezione, essa si libera dall'umano, diviene brivido che serpeggia per le membra dell'Uomo Cosmico, e le muove.

In tutto questo, adunque, conosci l'esaltazione sino all'estasi di luce, come condizione. Dorme, il Rito, prima di allora. E se tu speri in esso, e non sai che esso è magia solo come veicolo-espressione di uno *stato di verità* — di « fede », se preferisci — ossia: di un senso di *poter fare,* di sentire che ciò che deve essere *non « deve » essere, ma* È; se tu speri e operi non sapendo questo, non *realizzando* questo — e per realizzarlo il *contatto* è necessario — non sarai che un illuso per ridicola superstizione.

Molto minore « fissità » dell'anima e delle potenze sue rispetto al corpo fisico, con relativa molto maggior facilità di isolarlo; preponderanza quasi esclusiva dell'immaginazione sulla cerebrazione in frange di interferenza naturale fra interiore ed esteriore, fra io e natura; e profonda selvaggia violenza di desiderio e di emozione — ancora elementare, piú che umana — per questi elementi nella psiche primitiva quasi in via spon-

tanea i riti aprivano vie e irradiavano di magico potere; e per essi stessi retrocede, invece, in un mito, un tale potere, presso alla pallida vita dei moderni « civilizzati ».

L'altra via, invece, ti è tanto vicina — o lontana — oggi, quanto ieri: la via, dico, ove è la sola forza secca dall'alto, l' ☉ iniziatico, ad accendere 🜍 e ad animare in ☿ il rito e le membra del rito.

II

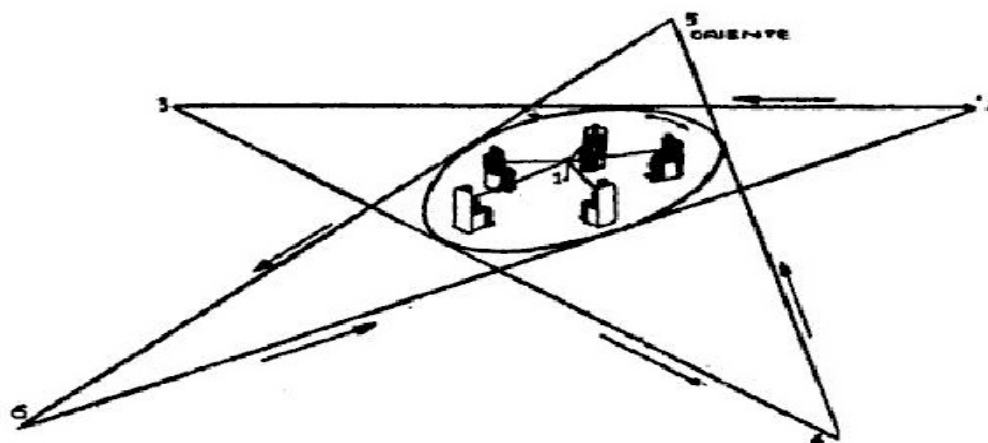
ISTRUZIONI DI CATENA

Le seguenti istruzioni riguardano quegli studiosi di scienza esoterica che, avendo constatato, fra di loro, sufficiente affinità spirituale e serietà di intenti, vogliano organizzare una *catena,* la quale, eventualmente, potrà venire in contatto con altre create, seguendo gli stessi principî, da altri gruppi in altri luoghi.

Intendiamo che la catena, che per tale via avesse da costituirsi, abbia una finalità essenzialmente iniziatica. Essa è cioè destinata sopra ad ogni altra cosa o intenzione contingente, a propiziare e sviluppare le realizzazioni a carattere spirituale proprie a ciascun componente. Si tratta, poi, di una catena improntata da particolari caratteri di attività, consapevolezza e individualità. In certe forme di catena accade che i singoli componenti vengano semplicemente aggregati e che la polarità di maschio ⊙ e femina ☽, necessaria nelle operazioni, non sia armonicamente riprodotta in ciascuno, ma si separi invece nell'opposizione della massa fluidica passiva formata dai piú = ☽ alla parte attiva di un dirigente = ⊙. Nel tipo qui proposto di catena in ognuno deve invece permanere distinto e fermo il senso di sé, il controllo, la padronanza, quindi l'uno e l'altro

aspetto della complementarità ermetica. Ognuno deve partecipare alla catena come una *individualità,* come una forza distinta. Composta di *individualità,* la catena sarà compatta ed affermativa sotto tutti gli aspetti quando, per mezzo delle ripetute riunioni, i varî elementi distinti si intoneranno e formeranno una unità.

In conformità a questo orientamento, ogni gruppo si chiuderà a mezzo di un simbolo essenzialmente dinamico, quale è il *pentagramma,* che sarà lanciato *proiettivamente,* cioè nella direzione da destra a sinistra — come verrà detto piú sotto. Il tracciamento *emissivo* (da sinistra a destra) sarà limitato al simbolo del circolo, che verrà descritto prima del pentagramma a titolo non tanto di isolamento, quanto di raccoglimento delle forze dei singoli.

Per la stessa ragione, a differenza di ciò che può essere proprio a certa magia solamente cerimoniale, non

ci si rimetterà semplicemente alla forza del rito collettivo e di elementi quasi *ex opere operato*; invece si richiederà che per un buon tratto, prima e simultaneamente alle riunioni, i singoli lavorino seriamente su sè stessi, con le proprie forze, tanto da poter contribuire attivamente alla salda struttura della catena.

Cosí cominceremo col comunicare i lineamenti di

disciplina che le persone prescelte dai capi-gruppo saranno tenute ad osservare individualmente, senza interruzione, con fermezza, intelligenza ed anima. Di massima, si tratta di esercizî già indicati nel primo volume della presente raccolta ma che ora organizzeremo secondo un programma giornaliero di lavoro. Si deve perseverare con lena in essi, finché non se ne senta il frutto sotto specie di una rimozione della normale, atona attitudine rispetto alle cose e a sè stessi, costituente l'ostacolo principale per ogni realizzazione iniziatica.

Indirizzi individuali di preparazione.

Tendono a questo scopo:

1) Il destare un grado di *intelligenza verso i fenomeni naturali,* tanto da prolungare al di fuori, ritmicamente, il senso del vivere. Ci si fermerà, per ora, al fenomeno-base del *succedersi del giorno e della notte.*

2) L'addestrare la mente alla *concentrazione dinamica,* consistente nel tracciamento e nella proiezione, intorno a sé, di figure e di simboli.

3) L'addestrare lo spirito alla *fissità.*

4) Il rafforzare nel corso della propria vita quotidiana il senso della *continuità* e della *presenza a sé.*

1) Per il primo punto, saranno praticate le contemplazioni, prima di dormire e appena desti, coi simboli del « sole » e del « monte », già date nel vol. I, cap. II, pp. 67-68. Là dove la luce esteriore declina, sorge quella interiore. Alla sera, prima di addormentarsi, in una disposizione di calma, non stanchi di corpo e soprattutto di mente (è utile l'abitudine di un bagno serale prima di coricarsi), si imagini un lento levarsi del sole mentre vediamo e sentiamo noi stessi ascendere un monte — sino ad un vertice-meriggio pensato in corrispondenza di quella che sarà la notte alta nel mondo fisico. Fissare allora questo senso: « Io sono la luce ». E

abituarsi a scivolare nel sonno con l'adagiare la mente sul monoideismo appunto del sole notturno al suo zenit, e con l'allontanare con calma ogni altro pensiero o imagine che si presenti.

Alla mattina, sgombra la mente da ogni residuo di sonnolenza, si rievochi il sole notturno nel punto apicale in cui si era lasciato, e si imagini che esso è andato declinando, e che noi stessi dalla cima siamo scesi giú, l'albeggiare del sole fisico e il risveglio nel corpo fisico andando a segnare il momento in cui si rientra in quel mondo oscuro da cui alla sera, con la luce notturna, ci si era staccati. Evocare tuttavia il senso di questa luce non fisica, invisibile, e, cercando di trattenerlo, dire: « La luce è in me ». Portarla come il significato stesso del nostro esser svegli, consapevoli e attivi quali individui fra le cose esteriori. Sentire che la luce nella propria anima *è piú forte di quella esteriore*. Questo senso cresce sino al meriggio, poi declina a sera, quando di nuovo ci ritraiamo da quel posto di combattimento che è il nostro vivere come uomini, e rientriamo nel mondo che è luce.

Queste contemplazioni debbono diventare *viventi*. Se no, *non danno frutto*. Debbono condurre alla *conoscenza* del giorno e della notte: ad una specie di *sensibilità sottile per le varie ore*: a percepire un ritmo in cui l'interno e l'esterno si toccano. Non si creda che per fare ciò occorra assolutamente una vita speciale, lontana dalle ordinarie occupazioni. Lo scopo invece è tanto meglio raggiunto, quando la disciplina non costituisce un settore a parte fuori dalle occupazioni abituali, ma s'introduce nella trama stessa della vita quotidiana. Non vi è chi non abbia nella giornata, per occupata che sia, dei momenti di pausa, nei quali egli però si abbandona ad un pensare a caso o guidato dalle sue preoccupazioni. Questi momenti possono invece essere utilizzati per un richiamo alla coscienza superiore: ad esempio, appunto per *sentire* il momento del giorno in cui ci si trova, per portare la mente sul senso dell'« ora »,

sul grado di luce della propria coscienza e della propria energia.

2) Ognuno si deve esercitare nel tracciare intorno a sé, con la mente, piú volte al giorno, i simboli principali di catena, ossia il circolo e il pentagramma. In questi tracciamenti è bene distinguere tre atti:

a) Un momento di raccoglimento, in cui ci si ponga e senta quale *centro* della figura; poi, come se questo centro liberasse da sé e *proiettasse* un altro punto, esterno a noi.

b) Imagine di questo punto che si sposta e che va a tracciare la figura.

c) Fissare la figura descritta nel suo insieme, poi abbandonarla e tornare a sentirsi al centro e come centro.

Per poco che si vada avanti, ascoltando nella propria interiorità ci si accorgerà che quando ci si torna a raccogliere al centro, è presente una sensazione sottile che prima non c'era. È il *valore magico* della figura tracciata, che si è aggiunto.

Il difficile, in questi esercizî, sta nel non descrivere semplicemente di fronte a sé le figure, come si è spontaneamente portati a fare, ma nel descriverle *intorno* a sé, orizzontalmente, facendone passare una loro parte anche dietro a sé. Al principio, può allora esser d'aiuto imaginare che noi stessi ci voltiamo cosí da seguire via via con lo sguardo le linee o gli archi che passano dietro la schiena.

Come abbiamo detto, il cerchio si traccia da sinistra a destra (cioè nel senso delle lancette dell'orologio), il pentagramma da destra a sinistra, fissando prima il centro 1, poi proiettando, piú lungi che si può, il vertice di destra 2, poi tracciando 2-3, 3-4, 4-5, 5-6, 6-2, e poi tornando al centro (vedi figura). Si può anche tracciare prima il cerchio, poi circonscrivervi il pentagramma, i cui lati si potranno allora proiettare nel senso di direzioni tangenti rispetto alla zona racchiusa nel cerchio, in cui ci si trova.

Anche a questi esercizî bisogna cercare di infondere un senso di luce e di vita. Eseguendoli, noi proiettiam di fatto energie sottili intorno a noi, *creiamo* positiva mente queste figure di energia nello spazio etereo. Può esser utile vedere, ad occhi chiusi o no, le linee e gli archi come tracce leggermente luminose che via via si accendono — ma il meglio è giungere a concepirle come puri elementi di forza. Si possono scegliere, per questa disciplina, momenti di calma e di lucidità; ma anche nei momenti di interruzione, di cui dicemmo — essendo costretti ad aspettare, o portandoci da un luogo ad un altro, o semplicemente camminando e cosí via — riprenderla per brevi istanti, con lena ed elasticità.

3) Per determinare lo spirito nella *fissità* è utile una pratica, per la quale il tempo piú propizio è il meriggio, prima del pasto: è allora che la luce invisibile portata dall'uomo è al suo *maximum*, e il corpo sottile è in perfetta corrispondenza col corpo fisico secondo un asse comune corrispondente alla verticalità del raggio solare di mezzogiorno.

Si tratta di immobilizzare il corpo in una qualche posizione tale da non richiedere fatica e da presentare, in sè stessa, una sufficiente stabilità (p. es. come le figure egizie, ieraticamente sedute su di una specie di trono a braccioli e schienale). Poi, abbandonare il pensiero, lasciarlo pensare ciò che vuole, assistendo semplicemente: *sapere*, che ora avete pensato questo, poi questo dopo questo, e cosí via. Si continui in tal modo, con lo stesso spirito di uno sperimentatore che segue con calma attenta lo svolgersi di un fenomeno chimico. Il flusso mentale si arresterà, e subentrerà il senso di uno *stare*, di un *permanere*. Come chi, portato da una corrente, ad un certo momento toccasse un appoggio solido e, afferrandovisi, sentisse ora l'« esser fermo ». Nel primo volume di questa monografia si è trattato piú volte di una disciplina del genere, tanto semplice quanto essenziale. Se ne fa di nuovo menzione in uno degli scritti di questo

stesso capitolo. Tuttavia, vi torniamo con ancora un cenno, trascrivendo frammenti di un documento dal titolo: « *La prattica dell'Estasi filosofica* » pubblicato in appendice all'edizione delle opere di Tommaso Campanella a cura di A. D'Ancona (Torino, 1854, vol. I, p. CCCXXIII).

« Bisogna eleggere un luogo, nel quale non si senta « strepito di alcuna maniera, all'oscuro o al barlume di « un piccolo lume cosí dietro che non percuota negli « occhi, o con occhi serrati. In un tempo quieto et quan« do l'uomo si senta spogliato d'ogni passione tanto del « corpo quanto dell'animo. In quanto al corpo, non « senta né freddo né caldo, non senta in alcuna parte « dolore, la testa scarica di catarro e da fumi del cibo et « da qualsivoglia umore; il corpo non sia gravato di « cibo, né abbia appetito né di mangiare né di bere, né « di purgarsi, né di qualsivoglia cosa; stia in luogo po« sato... nella maniera piú comoda... L'animo sia spo« gliato d'ogni minima passione o pensiero, non sia occu« pato né da mestizia o dolore o allegrezza o timore o « speranza, non pensieri amorosi o di cure famigliari o « di cose proprie o d'altri; non di memoria di cose pas« sate o di oggetti presenti; ma essendosi accomodato « il corpo come sopra, dee mettersi là, et scacciar dalla « mente di mano in mano tutti i pensieri che gli comin« ciano a girar per la testa, et quando viene uno subito « scacciarlo, et quando ne viene un altro, subito anco « lui scacciare insino che non ne venendo piú, non si « pensi a niente al tutto, e che si resta del tutto insen« sibile interiormente et esteriormente, et diventi im« mobile come se fussi una pianta o una pietra natu« rale ».

È, questo, un metodo in parte differente dall'altro accennato, trattandosi non di lasciar correre il pensiero finché si esaurisca, bensí di eliminarne via via le formazioni. Specie nel primo caso, è essenziale la capacità di quel « *tener fermo senza contatto* », cui ha alluso « Jagla ». Altrimenti o il pensiero sfugge, ovvero si cade in uno stato di sonnolenza, di semi-ipnosi. Non un oscu-

ramento, ma un crescente senso di calma illuminazione subentra invece, quando la pratica sia ben condotta.

4) Infine, per la continuità di presenza nella propria giornata, la disciplina consiste nel predeterminare, nei suoi punti principali, il contenuto della giornata successiva la sera prima — *vederlo* con calma e fermezza — poi riprenderlo alla mattina dopo, poi ripercorrere a giornata trascorsa ciò che si è fatto e considerarne l'aderenza o meno a ciò che si era stabilito di fare. Pel presente scopo, non si tratta di irrigidirsi, opponendosi agli innumerevoli imprevisti propri alla vita ordinaria specie di città. È sufficiente fare in modo che, per quanto dipende da noi e da quanto era prevedibile, non vi sia mutamento ma stretta coerenza. A sera, quando si rivede la giornata, la si ripercorra *a ritroso,* sforzandosi di considerare tutto ciò che si è fatto, sentito o pensato, insomma, tutto ciò che ci è accaduto, con la stessa distanza e la stessa calma che si avrebbe trattandosi di altra persona che non ci interessa. Invece, riprendendo il contenuto del nuovo giorno alla mattina, nelle imagini (bisogna sempre *vedere,* mai semplicemente « pensare ») si dovrebbe inserire un senso di forza, di affermazione.

La predeterminazione e la seria coerenza ad essa creano una trama continua e un consolidamento interiore, in virtú di cui tutta la vita acquisterà una autonomia e una sicurezza piú grandi. Anziché essere sbattuti qua e là dalle contingenze, dagli impulsi e dai pensieri disordinati, la possibilità comincia ad affacciarsi di portarsi dappertutto come dei signori.

Perciò, nel complesso, la giornata dei singoli componenti della catena si può organizzare nel modo seguente:

Alla sera: 1) Revisione del giorno trascorso; 2) Predeterminazione visualizzata del successivo; 3) Contemplazione del sole in ascesa, prima del sonno.

Al risveglio: 2) Contemplazione del sole in

discesa; ripresentazione attiva del contenuto del giorno che viene.

Al meriggio (possibilmente): Esercizio di « fissazione ».

Di tempo in tempo, nel giorno: Tracciamento delle figure di catena.

Quando li si penetrino, ci si accorgerà che questi varî esercizi sono tali da integrarsi a vicenda, per destare una qualità unica, solare e centrale, che chi partecipa alla catena deve portare in sé. Ripetiamo che coloro che vanno a chiedere l'« iniziazione » come potrebbero chiedere che si estragga loro un dente — ovvero le « visioni » come, *mutatis mutandis*, potrebbero vederne al cinematografo — sbagliano strada. Salvo eccezioni, noi ci limitiamo a indicare delle vie e dei mezzi per le persone serie e volenterose. Coloro che restano nel loro bisogno e attendono che altri faccia ciò che essi stessi debbono fare, preferiamo lasciarli alla cura delle religioni e degli innumerevoli surrogati di esse. E negli sviluppi della catena sarà bene non introdurre riti che possano attrarre forze superiori e trascendenti, prima che il sistema delle individualità che la compongono offra una *struttura* e un circuito abbastanza saldi, onde poter sempre conservare un atteggiamento attivo.

Perciò i capi-gruppo esigeranno la rigorosa osservanza di queste discipline preliminari a carattere individuale e la perseveranza in esse anche avendo cominciato le sedute.

PRIME ISTRUZIONI DI CATENA.

I componenti si dispongono in circolo, seduti, mani sulle ginocchia — chi dirige, rivolto ad Oriente. Le sedute, a massima distanza dai pasti. Numero dispari, possibilmente *cinque* persone, in un primo tempo, che assumeranno i cinque vertici del pentagramma. Profumi: incenso, mirra, bacche di eucalyptus. Il direttore indi-

cherà con parole appropriate o con battute le varie fasi.

1) Calma, concentrazione e « silenzio ». Ognuno *senta* sè stesso, desti in sè stesso uno stato di attenta tranquillità.

2) Prender contatto con gli altri. Stato di simpatia, di « esser insieme ». Ognuno confermi e sottolinei questa sensazione immaginando di partire da sé, di porsi in un punto al centro del circolo all'altezza del petto; da questo centro, andare al vicino di sinistra, poi tornare al centro; andare alla persona seguente (sempre immaginando *linee*), e cosí via, fino a tornare dal centro a sé. Contemplare il tracciato complessivo (quello che nella figura è dentro il cerchio), poi portare la mente al solo punto centrale.

3) Dal centro, ad un segnale, proiettare un punto esterno, a sinistra, e visualizzare un suo spostamento che descrive un circolo che chiude tutti i componenti, passando dietro a ciascuno. — Stato di esser compresi, chiusi. *Sentire* il mondo diviso in due parti; l'una *centrale, vivente,* racchiusa nel cerchio; l'altra vuota, che si stende all'infinito. Evocare l'ascesa del sole notturno che si dispone sopra il circolo e irradia il gruppo.

4) Tracciamento del pentagramma. Circoscritto al cerchio, sempre orizzontalmente. Si daranno i tempi, con lievi colpi, al primo colpo, porsi al centro (1), al secondo proiettare il vertice 2, al terzo tracciare il lato 2-3 e cosí via: al 7°, riportarsi in 1 e fissare l'immagine totale. — Senso di esser chiusi in questo intreccio di linee-forza. Nello sviluppo delle sedute, si procurerà di eseguire sempre piú rapidamente il tracciamento, nella sintesi di un unico « gesto ».

Ognuno traccerà queste linee mentali, a tempo, come se lanciasse delle forze, come se tagliasse lo spazio, da un vertice all'altro, sentendo magari le linee venir da lontano e prolungarsi all'infinito. Tracciato il penta-

gramma, la « chiusura » del gruppo è perfetta e esso, per cosí dire, è in assetto di combattimento. Cinque coni di forze si protendono nello spazio etereo.

Nel caso che la catena sia formata da cinque elementi, i vertici saranno fatti cadere dietro le spalle di ciascuno, come nella figura.

5) Creazione e animazione di una corrente fluidica. — Ognuno immaginerà una corrente che esce da sé, all'altezza della testa, da sinistra, e che passa successivamente negli altri. Immaginare un movimento di circolazione, dapprima lentissimo. Poi, gradatamente, accelerarlo. Simultaneità di un'attitudine di accogliere, di lasciar passare, di aprirsi = ◡, e di attività, di spingere, condurre, energizzare = ☿ + ☉, ossia ·☿. Sentire ciò che penetra dalla destra e ciò che parte dalla sinistra, e far sí che ciò che parte sia *piú* forte, *piú* veloce di ciò che giunge.

Poi, lasciar decrescere la corrente.

Rievocare il centro.

Rievocare il cerchio e il pentagramma, e immaginare che queste figure si dilatano e indietreggiano vía via, fino a perdersi nell'ombra della lontananza.

Resti il solo Sole, in alto, al centro.

ISTRUZIONI PER UNA FASE ULTERIORE.

1) Come sopra. Al n. 1) invece che far decrescere la corrente, una volta al *maximum* di forza-velocità, opporre individualmente *resistenza* ad essa, creare in sé un ostacolo che la trattenga, ed *assorbire* la forza che se ne arresta.

2) Vivificazione dei « Punti di Vita ». — Si desti la corrente come al n. 5) e, una volta al *maximum,* si immagini che essa passa all'altezza della fronte, dietro le sopracciglia; concentrati in questa sede, mantenere la circolazione. Si porti poi la mente all'al-

tezza della laringe (trattenendo per un momento il respiro) e si crei l'immagine-sensazione della corrente che dolcemente scende a questo livello. Successivamente ci si porti al cuore e al plesso solare, con relativo abbassamento della corrente. Spiare le speciali sensazioni che possono sorgere per ciascuna sede.

Immaginare infine la corrente come una spirale turbinosa o un turbine che fascia tutti, irrorando e animando simultaneamente tutte le sedi. Portarvi anima, senso di infinito, di liberazione, di respiro: come se da un carcere si uscisse ad un libero cielo. Visualizzare una linea-raggio di luce verticale che attraversa il corpo e tutte le sedi, e in questo asse proiettare il senso dell'Io, di solito limitato alla testa.

Il tutto a tempo, secondo comandi ed eventuali immagini date dal direttore.

Istruzioni per una fase ulteriore.

Motilità del corpo sottile. — Una volta destata la corrente complessiva come sopra, congiungendo le mani, « constatare » il proprio corpo fisico seduto, e immaginare che mentre esso sta fermo il nostro corpo sottile ruota lentamente nel suo interno, intorno all'asse di luce. Senso delle lancette dell'orologio. Girare piú volte. Portarne poi l'immagine al punto di partenza, in una esatta corrispondenza col corpo fisico.

IAGLA

LA LOGICA DEL SOTTOSUOLO

L'ipnotismo conosce una esperienza, chiamata *suggestione post-ipnotica,* che riesce quasi sempre.

Ad una persona, messa in stato ipnotico, si impone: « Il tal giorno alla tale ora, *farai* la tale cosa ».

Il soggetto si desta. Non ricorda niente di niente. Il tempo passa, giungono il tale giorno e la tale ora, e pac! egli esegue con esattezza il comando.

Ci sono casi, in cui all'approssimarsi del momento prestabilito sopravviene una specie di turbamento, di stordimento, perfino di crisi. In altri casi però l'interruzione non c'è. La coscienza rimane lucida, sveglia: ma si produce un corso di pensieri, che conduce a quell'atto. L'atto viene eseguito, e l'io si illude di essere perfettamente libero. Il Richet, se ben ricordo, cita un caso tipico. Il comando era: gettare nel fuoco un libro: appositamente posto presso il caminetto.

Giunge il momento. L'occhio — *a caso,* beninteso — si posa sul libro. L'*attenzione* ci si concentra. Sorge il pensiero: « Ecco il libro datomi da X. Ora è ben mio. E mi è caro ». Ricordi e associazioni varie. Poi, inaspettatamente: « Caro... Ma sono forse io schiavo di ciò che mi è caro? ». Altri pensieri, staccati: « Certamente, *no.* Sono *libero* di fare quel che voglio, io ». Lo sguardo si posa « distrattamente » sul fuoco: « Certo, potrei anche gettarlo *nel fuoco,* per esempio, quel libro, se volessi ». Pausa. « Se lo volessi... *E perché no?* ». Risoluzione: « Perbacco, io ce lo getto — *appunto* perché mi è caro! ». E lo getta. Senso di soddisfazione, come per un atto che ha testimoniato la « forza » della « personalità libera ». Il « ragionamento » — non è vero? — è proprio quello del « libero arbitrio »: consciente, trasparentissimo. Ma intanto l'« io » è stato *giuocato.*

Questo esperimento, in sé, è niente. Non cosí il mo-

nito, e il *sospetto* che desta in chi vi rifletta su. Vi trovate a dover ammettere che la coscienza ha un doppiofondo, e che a questo doppiofondo voi non ci giungete; vi trovate ad ammettere che certi corsi di pensieri, che poi guidano la condotta vostra, possono essere determinati da cause sotterranee inafferrabili.

Chi comincia ad allarmarsi, ben a ragione si allarma; ma crea il *principio*: impara a guardare là dove deve guardare — *dietro. Le quinte della coscienza sono popolate di forze e di esseri,* i quali tengono i fili di una parte delle azioni dei « liberi io ». Non c'è pensiero che non contenga una precisa *intenzione*. Non c'è logica che non obbedisca ad un'altra « logica », rispetto alla quale spesso la prima è sofisma, pretesto, maschera. Vi comincerete a rendere conto, pian piano, quali cose che non avete accettato giudicandole irrazionali, in effetti vi siano apparse irrazionali soltanto perché non le volevate. *Qualcuno,* in voi, non le voleva. Come una lampada cieca fa luce dinanzi, non dietro a sé — cosí la vostra conscienza: non siete, né sapete, voi, chi la conduce ad illuminare *proprio* quello che essa illumina: affinché ciò sia visto e ciò no, certe risoluzioni avvengano, certe altre no.

Orbene: l'azione occulta sugli uomini si esercita appunto in questa penombra, per queste vie che corrono piú profondamente che non la conscienza vostra. Esseri, che restano fra le quinte, per agire, usano i vostri stessi pensieri, e cosí vi lasciano la credenza di essere perfettamente liberi. Si determina l'idea di quello che si vuole, la si rifinisce, la si alimenta, poi ve la si depone dentro in attesa che il germe si sviluppi e produca spontaneamente quelle « ragioni », quelle giustificazioni ideali, morali o sentimentali, perfino sperimentali, che sono piú opportune per condurvi alla cosa prestabilita.

Pensate: quanto « caso » c'è, nella vita di voi uomini! quanta « spontaneità »! Dentro: risoluzioni improvvise, attrazioni e repulsioni, flussi di accasciamento o di esaltazione, strane attenzioni e strane distrazioni, e questi « valori », questi interessi, questi pensieri, questi sim-

boli che ora cominciano a parlarvi e prima non vi parlavano — o viceversa; e cosí via. Fuori: *proprio* questa persona vi « accade » di conoscere o di incontrare, proprio queste reazioni si sprigionano nel vostro animo, proprio questo libro o questa rivista vi capita sottomano — e la vita vostra ne può prendere una direzione diversa. Non esiste, certo, persona seria che perda il suo tempo a riflettere su questo vasto mondo della « casualità ». Ebbene: ecco una terra senza limiti in cui siete senza difesa. *I posti vuoti del « caso » possono essere riempiti di « cause »*. I « demoni » e gli « enti » sono dappertutto.

Voi siete ingenui assai se vi attendete di trovare la magia sulla traccia di qualche effetto straordinario, palese, clamoroso. Dovreste guardare vicino, invece di guardar lontano: fate attenzione all'ordine delle cose che vi sembrano piú « naturali », piú « spontanee », meno bisognose di spiegazioni, ovvero piú accuratamente dotate di spiegazioni nella vita della vostra anima e nello spettacolo del mondo esterno.

Già: anche nel mondo esterno *la diffidenza è la madre della sapienza.* La coerenza rigorosa delle leggi naturali è qualche cosa, che equivale con esattezza alla maschera e al sofisma del « ragionamento », con il quale la suggestione post-ipnotica deposta nel profondo si crea il proprio « alibi » davanti all'io. Piú l'uomo si appaga delle « spiegazioni » offerte accuratamente da certe leggi fisiche, e si sforza di esaurire i problemi della realtà con esse — piú cade nel tranello, piú allontana da sé la *chiave della magia,* e si intossica di cecità e di impotenza. E circa la storia? I moderni sono giunti a sapere, che per es. le malattie non nascono da sole, che perché le malattie sorgano occorre la presenza e l'azione di certi bacteri. Eppure essi credono ancora, con tutta serietà, che rivoluzioni, sovversioni, rivolgimenti decisivi nella storia possano essere stati spontanei, possano nascere da sé o — ciò è piú o meno lo stesso — siano spiegati soltanto da cause « naturali » — sociali, economiche, politiche. La storia non si spiega da sé, bensí mediante un'altra storia segreta che aspetta ancora di essere scritta e che,

quando lo sarà, darà agli uomini e ai popoli la sensazione di aver vissuto ed agito, fino ad allora, in uno stato di ipnosi. Sí, il vecchio Ebreo aveva ragione: « La storia viene fatta da tutt'altre forze, forze che coloro, il cui occhio non va oltre le quinte, non sospettano » — ha già scritto Disraeli [1].

Allarmarsi, *sentire* occhi e mani e fascinazioni per ogni dove — è il principio. *Fa un mezzo giro e guarda dietro*: ti ho detto tutto. Quanto alla vita interna, che è il punto di partenza per tutto il resto, una intelligenza sottilissima e serpentina va creata per i pensieri in ogni circostanza rilevante: accorgersi di che cosa *vogliono,* essi, col fatto che tu li pensi ed accetti. Fatti un orecchio per il loro linguaggio. Quelli che si presentano con maggiore evidenza sono quelli per i quali devi nutrire la maggiore diffidenza. Destata la necessaria sensibilità, vedrai i pensieri dai quali promana un fascino ambiguo e silenzioso, dal quale la tua mente è attratta — *come dalla femina il maschio*. Dura è la via, e non ci sono aiuti. Il nemico non ama gli sguardi. Si sottrae. Sulle soglie del « vuoto » mentale, ti « distrai », allora. o vacilli. Scende la nebbia dell'assopimento, l'attenzione volta all'interno non regge. È il *loro* cerchio magico. E tu lotta. Tieni fermo senza contatto. Règgiti senza appoggio. Nello spirito di una semplicità energica; con l'occhio interno pronto, come il cacciatore che attende lo spiccarsi di un volo — da dove, non lo sai ancora [2].

Fin dove giungi con questo *ambulare ad intra,* fin là purifichi ed esorcizzi e consacri. È una luce chiara che scende in quella che per te era notte e li fa indietreggiare, i fantasmi, le larve, le « influenze », o ti fa subitamente vedere coloro, che, amici, *erano là ad aspettarti,* vicinissimi.

(1) Cfr. MALINSKY e DE PONCINS, *La guerre occulte,* Paris, 1935. Il libro è stato anche tradotto in italiano.

(2) Si può rilevare che questi indirizzi comprendono e portano assai piú oltre quel che vi è di giusto nella cosidetta moderna « psicologia del profondo » e nella psicanalisi. *[N. d. U.]*

Nella stessa misura tu conquidi la possibilità di agire su quelli che abitano la « superficie », condotti dalla logica dei « loro » pensieri e della loro « spontaneità ». E a notte alta, infine, e ad occhio tutto aperto, vi è isolamento, vi è sole, vi è *purità*. Correrà intorno a te, a sua volta, ora, un cerchio magico di luce.

Oppure — altro segnacolo di via: *sospetta del piacere*. Te ne fu già detto, del resto: « Il piacere abituale « degli uomini ha determinate leggi e determinate fina- « lità, è spesso esca affinché siano compiuti determinati atti « nei quali l'uomo è giuocato dalla " natura " e sempre « piú avvinto dalla rete dei fini di questa. E se il tranello « è palese nelle forme della vita animale, per es. nel « piacere sessuale, lo stesso si può dire per molte altre « specie di piacere ritenute " superiori " dai mortali ».

Dal punto di vista dell'alta magia, il piacere è uno stato di *non-conoscenza*; è occhio che si vela; è un turbamento, per mezzo del quale si produce uno jato, ed *altro* discende, penetra, agisce, e tu vivi *passione*. « Forse « per significar questo dissolversi, questo perder la so- « lidità, questo versarsi della persona, i latini dicevano: « "*liquida voluptas*" » (1) — cosí come Evola dice: « Un *soffrire godendo* è ciò che gli uomini conoscono come voluttà » (2) e riferendo le discipline di « purificazione » per la composizione della « Vergine » proprio vi porta sul punto di lesione — o di difesa: là dove, come nel caso citato, è la parvenza della « libertà pura » a giuocarvi. Tu ti « senti » perfettamente libero, « indifferente »: eppure, ecco che decidi; e agisci. Come fai a sapere in questo momento — che *proprio* questa alternativa hai scelta, oramai, dal « nulla », non l'altra — che *tua*, da te, è la « tua » azione? E che il « nulla » era davvero nulla — non terra popolata da *attese*, da « cause » sottili, da cause non percepibili?

(1) G. MICHELSTAEDTER, *La Persuasione e la Rettorica*, Firenze, 1922, p. 88.
(2) J. EVOLA, *Lo Yoga della Potenza*, 3a ed., Edizioni Mediterranee, Roma, 1968, p. 214.

Ti occorre una attenzione suprema sul tuo animo, sul tuo « corpo di sensazione »: gèlalo in un EQUILIBRIO e sii pronto a cogliere il momento dell'alterazione — e il suo « senso », la sua « direzione ». Il principio è: a seconda che l'azione è conforme o no ad una inclinazione subconscia (cioè alla volontà, dominante in fondo a te, degli *altri*), si avverte piacere o contrarietà. « Cosí non basta « *credere* che la scelta sia indifferente, occorre invece « mettere da parte la propria volontà e provare a lasciar « decidere al " caso ", per es. al cadere in un verso o « nell'altro di una moneta. Nel *sentimento* che ne risulta « [dallo stato di " equilibrio ", che si altera] per reazio- « ne, moltiplicando questa disciplina ed estendendola ad « una materia che sempre piú intimamente vi riguardi, « si avrà uno strumento segnalatore... per verificare quan- « to era realtà e quanto illusione quel senso di indiffe- « renza che precedeva la scelta » (1).

Di nuovo, malagevoli sentieri ti si parano davanti. Duro e felino devi farti con la tua piccola anima che, ingenua e presa, accorre dovunque le baleni gioia, pace, soddisfazione. Devi distaccarti e devi saperla fissare con calma freddezza (penso a certi grigi, metallico-azzurri occhi nordici), quando per vergogna essa meno vuole esser vista, quando ti suggerisce abbandono a che il contatto avvenga — e lei soggiaccia, riceva, soffra. *Tu* devi essere il suo maschio, non altri. Tentala, perciò, sperimentala in tutti i versi, su tutte le vie trascinala giú giú acciocché la reazione infine si palesi; e nella reazione si palesi il vincolo; e dal vincolo tu possa risalire a chi la tiene vincolata, a questo *altro* strapparla e tu stesso sostituirti, a fine che essa sia *tua* anima, incondizionatamente: senza reazione e senza riserva che le sia piú possibile.

Non puoi permetterti purezza, gioia, *semplicità*, prima di allora, quale « Figlio di Ermete ».

(1) *Ibid.*, p. 205

PIETRO NEGRI

SULLA TRADIZIONE OCCIDENTALE

1. - Svalutazioni della tradizione pagana.

Uno scrittore massonico francese, J. M. Ragon, che gode tuttora in certi ambienti di considerevole autorità, ha scritto che « Roma non possedette mai che i *Piccoli Misteri* » ed ha affermato che Pitagora nel 241 a U. C. (*sic*) andò a farsi iniziare dai druidi in Alesia (1), la città che insieme alla iniziazione druidica dovea poi esser distrutta da Cesare, « *ce barbare digne de Rome* » (2). Apprezzamento in proposito altrettanto malevolo è quello di Stanislas de Guaita, uno dei piú quotati occultisti francesi:

« Roma, sí fertile in abominevoli necromanti, non « dette un vero discepolo di Ermete. Non si obietti il « nome di Ovidio. Le sue *Metamorfosi,* cosí graziose « sotto tutti gli aspetti, attestano un esoterismo ben er « rato, per non dire ingenuo. Virgilio, un iniziato que « sti (*meno male*), preoccupato soprattutto di dotare « l'Italia di un capolavoro epico, non lascia apparire « che tra le linee e per caso l'irradiamento della sua « saggezza » (3).

Queste affermazioni del Ragon e del Guaita non sono isolate; tutt'altro. Esse trovano riscontro per esempio in quelle, altrettanto serie e fondate, di un altro scrittore

(1) *Rituel du grade de Maître,* p. 75. Altrove (*Maçonnerie Occulte,* 1853, p. 537) il Ragon pone il Lazio tra i grandi centri di iniziazione. Ed allora? Quanto all'importanza ed al carattere iniziatico di Alesia, si può osservare che di Alesia la storia parla solo in occasione della sua distruzione. Tutto il resto è una breve leggenda riportata da Diodoro Siculo (libro IV); mentre la Scuola Italica di Pitagora ha una importanza sicura e storica di prim'ordine. Può il piú venire dal meno?

(2) J. M. Ragon, *Orthodoxie Maçonnique,* Paris, 1853, p. 23.

(3) Stanislas de Guaita, *Au seuil du Mystère,* Paris, 1915, 5a ed., p. 53.

francese, Marco Saunier, autore di un libro molto popolare nel campo occultistico ed assai diffuso anche nella sua versione italiana. Il Saunier, dopo avere affermato che Roma fu fondata da un collegio di iniziati etruschi, aggiunge per altro che « gli iniziati furono in breve scacciati, e il popolo romano volle governarsi da « sé, seguendo i suoi appetiti grossolani, e gli impeti « della nativa brutalità ». E piú oltre [1] aggiunge: « La « città dai sette colli sacri... era divenuta la tana infame « di un branco di bruti che volevano imporre la loro « forza al mondo. Il culto di Roma era la forza, il suo « sogno il carnaio. Nel romano niente di grande e di « nobile. Il cuore non esisteva. In lui la forza sola parlava e l'intelligenza risiedeva nei muscoli del suo pugno. Essendo occupato a battersi, per pensare si serviva degli schiavi ».

Non staremo a commentare la fondatezza e la serenità di questa visione. Notiamo solo che in questa implacabile animosità si ritrova non soltanto l'odio di Brenno (il grande pensatore della Gallia!) ma anche l'ostilità partigiana di San Paolo [2] e dei cristiani in genere contro Roma. Difatti, secondo il Saunier, il rimedio a tanti mali ed infamie fu arrecato dal cristianesimo: « Per rinnovare « il mondo bisognava dunque trovare un mezzo termine « che seducesse insieme la Forza e l'Intelligenza, pre« parasse la loro alleanza, e facesse cessare il loro duello « E fu Gesù che appunto lo trovò nella Sentimentalità ». E laudato sia Gesù con la sua Sentimentalità, con la *S* maiuscola: abbattuto l'Impero e distrutta la *pax romana*, difatti, fu instaurato l'amore del prossimo e la carità cristiana, per la cui mercé i popoli cristiani hanno vissuto volendosi un mondo di bene ed i macelli sono affatto scomparsi, tranne, si capisce, qualche piccola trascurabile e recente eccezione.

Questa sistematica denigrazione della romanità, e questa accanita svalutazione di ogni sapienza e capacità

(1) Marco Saunier, *La leggenda dei simboli*. Versione italiana. ed. 1912, p. 176.
(2) *Epistola ai Romani*, I, 18-32.

iniziatica nei Romani (come se la stessa parola *initia* non fosse prettamente e classicamente latina) male si accordano per altro con l'attitudine e le affermazioni in proposito di un altro occultista francese, massone e cristiano anche lui, ed anche lui avverso alla paganità. Infatti, secondo quanto afferma il Dr. Gerard Encausse, piú noto sotto lo pseudonimo di Papus, l'iniziazione pagana sarebbe arrivata sino ai nostri giorni, giacché, sempre secondo il Papus, la Provvidenza ha dovuto, or non è molto, scomodarsi e scendere in campo per contrastarle il passo; dal che dedur conviene, ci sembra, che, se oggi si trovano ancora i residui, una volta doveva esserci qualche cosa di piú. Ecco quello che scrive il Papus in veste di Gran Maestro del Martinismo: « Martinez de Pasqual-« ly, poi Claude de Saint-Martin, hanno voluto costituire « una *cavalleria cristiana* essenzialmente laica, incarica-« ta di diffondere e spargere la tradizione iniziatica del-« l'Occidente e di preparare del suo meglio la grande « opera della Reintegrazione umana. La Provvidenza ha « voluto opporre una corrente cristiana alla corrente pa-« gana e di origine pitagorica che ha centralizzato una « parte delle opere di diffusione iniziatica » ([1]).

Non è ben chiaro qui se Papus intenda riferirsi a correnti pagane del tempo suo, oppure del tempo di Saint-Martin, od anche a correnti pagane dell'uno e dell'altro tempo. In Francia il movimento pitagorico di Fabre d'Olivet (1768-1825) ebbe inizio nel 1813 con la pubblicazione dei suoi « *Vers dorés de Pythagore*... »; ed il ristabilimento del paganesimo era stato predicato qualche anno prima dall'ierofante pagano Quintus-Nantius Aucler, rivestito della toga dei pontefici romani. Ma non dovrebbero essere queste le correnti cui allude Papus, perché le prime edizioni delle opere di L. C. de Saint-Martin rimontano al 1782, e sono quindi anteriori tanto agli scritti del Fabre d'Olivet quanto all'opera dell'Aucler ([2]); escluse per altro queste due correnti paga-

([1]) Rivista « *L'Initiation* », Aoû 1898.
([2]) *La Thréicie*, Paris, An. VII.

ne e pitagoriche non sapremmo dire a quale altro movimento abbia inteso di riferirsi Papus, a meno che egli non abbia voluto alludere semplicemente alla Massoneria in cui, insieme a varie altre cose, è possibile rintracciare anche un'impronta pitagorica ed una connessione con le corporazioni di costruttori dell'antichità romana e post-romana.

Non è qui ora il caso di soffermarci ad esaminare l'assai discutibile abbinamento del Martinez e del Saint-Martin operato dal Papus, né sopra l'assenza, negli scritti del teosofo di Amboise, di ogni accenno a questo intervento antipagano della Provvidenza; del resto, dalle lettere di Saint-Martin a Kirschberger, barone di Liebsdorf, risulta che egli si preoccupava soprattutto di quella che chiamava l'*École du Nord,* ed era segnatamente allarmatissimo per le operazioni magiche fatte a Lione dalla Loggia massonica di rito egiziano ivi fondata da Cagliostro (1). A noi basta constatare che se non si vuole far combattere Papus e la Provvidenza contro i mulini a vento, doveva esistere al tempo di Saint-Martin od a quello di Papus una « corrente pagana e pitagorica che aveva centralizzato una parte delle opere di diffusione iniziatiche ». In tal modo la persistenza di una tradizione iniziatica occidentale pagana viene ad essere ammessa anche dai suoi nemici. Dopo di che, non ci sembra soverchia la coerenza e la buona fede di quei martinisti per i quali *la* tradizione iniziatica occidentale è necessariamente e senz'altro cristiana. È vero che qualche volta si tratta semplicemente di puro ed autentico analfabetismo. Cosí, per esempio, nel periodo in cui scriviamo il Gran Maestro dell'Ordine martinista in Italia ha dato prova della sua sapienza e dei suoi sentimenti di italianità denigrando, piú che non chieda la sua possa, la romanità. Ecco le sue testuali parole: « Le cifre, o *per* « *meglio dire,* la numerazione dei Romani non avevano « (*sic*) riguardo alcuno alle funzioni dello zero, cioè del-

(1) L. C. DE SAINT-MARTIN, *Correspondance inédite avec Kirschberger,* Paris, 1862.

« l'*infinito spaziale*, perché i Romani restavano alle cau-
« se seconde, e non si curavano di assurgere *troppo*
« (*sic*) alla causa prima » [1]. Potremmo citare altri passi di questo Gran Maestro, ma riteniamo che il su riportato squarcio di prosa sia piú che bastevole a mostrare quanto debba essere naturale per simile gente rinnegare e denigrare la romanità ed ostentare in compenso la propria affinità con quegli « uomini senza lettere ed idioti » di cui parlano i *Fatti degli Apostoli* [2].

2. - Oriente, Occidente e Cristianesimo.

Papus, se non ha creato, ha certo contribuito a rafforzare e diffondere il pregiudizio per il quale si parla *della* tradizione iniziatica cristiana occidentale come se fosse, non solo ortodossa, autentica e fedele, ma come se fosse indubbiamente occidentale, ed anzi la sola tradizione occidentale.

Dopo ed in conseguenza dei dissensi sorti tra Papus ed H. P. Blavatsky e la sua *Theosophical Society*, egli costituí contro di essa il Martinismo, « ordine di illumi-
« nati che mette il nome di Cristo in testa a tutti i suoi
« atti ufficiali » [3], avente lo scopo di « diffondere e spar-
« gere *la* tradizione iniziatica dell'Occidente ». E siccome l'Ordine Martinista e la Società Teosofica sono due organizzazioni pseudo-esoteriche che fanno una grande propaganda, cosí accadde che all'occhio profano dei piú l'antagonismo tra coteste due organizzazioni apparve come un riflesso od una manifestazione di una rivalità tra *la* tradizione orientale, rappresentata dalla Società Teosofica, e *la* tradizione occidentale, impersonata nel

(1) Sin ... in *O' Thanatos*, Giugno 1923, p. 17.
(2) *Fatti degli Apostoli*, IV, 13.
(3) A vero dire, non si tratta del nome di Cristo ma soltanto di **I H. S. V. H.**, ossia di una parola che non esiste in ebraico, ma che è stata fabbricata per loro uso e comodità dai cabalisti cristiani nel Medioevo inserendo una S. nel bel mezzo del tetragramma dell'Antico Testamento. Su questo tetragramma munito di *scin* vedi il dotto studio di Savino Savini in « *Ignis* », Aprile-Maggio 1925.

Martinismo. Naturalmente le cose non stanno affatto in questi termini, ed è anzi assurdo pensare che due tradizioni ortodosse, e perciò legate all'unica gerarchia iniziatica, possano lottare tra loro.

Nell'ultimo periodo l'antagonismo tra i due movimenti andò sempre piú attenuandosi, grazie alla progressiva cristianizzazione della Società Teosofica operata dalla Besant e piú ancora dallo Steiner. Questi, venne in aperto dissidio con la Besant e fondò per suo conto la Società Antroposofica accampandosi ad erede e rappresentante dei Rosacroce, ossia, secondo lui, della tradizione iniziatica occidentale, cristiana ben inteso. In questo modo gli antroposofi si sono avvicinati alla posizione del Martinismo; ed infatti avemmo l'occasione di vedere un numero di una rivista steineriana francese dedicato quasi intieramente alla figura ed agli scritti del Filosofo Incognito, ivi esaltato come il vero precursore di Goethe e di Rudolf Steiner.

Quale possa essere l'esito di questo tentativo di assorbimento del Martinismo da parte dell'antroposofia, poco ci cale. Vadano o non vadano a braccetto, martinisti ed antroposofi si trovano d'accordo tra di loro ed in disaccordo con noi quando fanno di Gesù la figura centrale, non pure dell'iniziazione, ma della storia e dell'universo, e quando mutuano la tradizione cristiana con la tradizione iniziatica occidentale. Noi, difatti, lasciando pel momento impregiudicata la questione del posto legittimamente spettante alla figura di Gesù nella storia della terra ed in quella dell'universo, contestiamo nettamente:

1) *l'occidentalità del cristianesimo;*

2) *il carattere cristiano della tradizione iniziatica occidentale.*

Occorre anzitutto intendersi circa il significato e l'estensione da assegnare ai termini: *orientale* ed *occidentale.* Invero, se per definirne il senso si adotta un criterio puramente geografico, allora a stretto rigore

Oriente ed Occidente divengono due parole prive di significato, poiché, ad eccezione dei due poli, qualunque punto della superficie terrestre è simultaneamente ad oriente dei punti che rispetto ad esso si trovano ad occidente ed a occidente di quei punti che rispetto ad esso si trovano ad oriente. Ne segue la necessità di adottare altri criterî per definire cosa intendere per Oriente ed Occidente e tracciarne la linea di separazione geografica storica, uscendo per quanto è possibile dal vago e dal convenzionale.

Ora, poiché l'unificazione dell'Occidente avvenne per opera e sotto l'impero di Roma, poiché il mondo moderno, la nostra civiltà, deriva, alterazioni a parte, dalla civiltà classica, e poiché anche l'elemento eterogeneo alla civiltà classica, il cristianesimo, ha cercato in Roma il crisma della cattolicità, ed in Roma vede il suo centro, sembra a noi naturale riconoscere in Roma, se non *Roma Caput Mundi,* almeno il centro dell'Occidente. Ed allora, romanamente, l'Oriente comprende tutta l'Asia dall'Anatolia (il *Levante*) sino all'estremo Oriente, e l'Occidente comprende la Grecia e Roma e, oggi, tutto il complesso dei popoli che in Europa e fuori hanno risentito potentemente e prevalentemente l'influenza, diretta od indiretta, della civiltà di cui l'antica Roma fu il centro.

Questa spartizione lascia al di fuori l'antico Egitto, che si trova a cavallo tra l'Oriente e l'Occidente. Il meridiano passante per la piramide di Cheope potrebbe anzi essere considerato come la linea di separazione tra Oriente ed Occidente, includendo in tal modo nell'Occidente le coste ellenizzate dell'Anatolia. Anche nel senso corrente della parola l'Egitto viene considerato a sé, distinto dall'Oriente. Sotto molti aspetti, infatti, l'Egitto si accosta piú all'Occidente che all'Oriente. Il carattere regale, divino e sacerdotale del Faraone trova riscontro nella riunione della somma autorità politica e sacerdotale nella persona del divo Giulio, ad un tempo Imperatore e Pontefice Massimo. I Misteri Eleusini della Grecia somigliano grandemente a quelli isiaci; nel pe-

riodo alessandrino elementi neo-pitagorici e neo-platonici si fondono in mutua interpenetrazione con elementi prettamente egizî, e si forma in Egitto la tradizione ermetica dell'*arte sacra e divina*; tradizione trasmessa per mezzo degli Arabi in Italia, Spagna ed Occidente in genere, sino a divenire la tradizione ermetica medioevale occidentale dell'*arte regia*. Notiamo infine che questa spartizione dell'Oriente e dell'Occidente lascia geograficamente in Occidente tutta l'Africa settentrionale per modo che vanno incluse nell'Occidente le scuole iniziatiche del Marocco. Con questa spartizione, invece, l'ebraismo e le sue derivazioni rimangono anche geograficamente estranei all'Occidente.

Nel determinare il confine tra Oriente ed Occidente, come in generale nella determinazione di tutte le frontiere, rimane sempre un certo margine di incertezza, che lascia sussistere gli equivoci e consente soluzioni in cui le preferenze e gli arbitrî possono influire sullo spostamento in un senso o nell'altro della linea di confine. In tal caso ci sembra che si debba tenere conto per includere od escludere una regione od un popolo nell'Oriente o nell'Occidente della sua omogeneità od eterogeneità con l'uno o con l'altro. Se è lecito ad esempio contare fra gli Occidentali gli Ungheresi nonostante la loro origine, non è certo il caso di fare lo stesso per gli Ebrei, fissi o nomadi nell'Europa. Non si deve dunque astrarre dalla eterogeneità tra il cristianesimo e tutta la civiltà classica occidentale, dal fatto che i Romani ed i pagani considerarono il cristianesimo come una setta orientale, sorta ai margini dell'impero, al di fuori della vita, dei costumi, della mentalità greco-romana. Ed invero, pur non dimenticando e non disconoscendo gli elementi pagani innestatisi nel cristianesimo e piú specialmente nel cattolicesimo, non si può fare a meno di riconoscere il carattere asiatico di questo movimento, sorto ad opera di un Giudeo nato, vissuto e morto in Palestina, e comunque non certamente ellenizzato. L'intolleranza religiosa, per cui diviene delitto perseguibile legalmente l'eterodossia del pensiero, non è sicuramente un carat-

tere greco-romano. Il santo zelo della propaganda neppure; la subordinazione dei doveri del cittadino a quelli del credente, degli interessi della patria terrena a quelli della patria celeste neppure; la pretesa di rinchiudere la verità negli articoli di un credo, il fare dipendere la salvezza dell'anima dalla professione di una determinata credenza e dalla osservanza di una determinata morale neppure; lo spirito anarchico e democratico della fratellanza universale ed obbligatoria, della similitudine del prossimo e dell'eguaglianza neppure. Gli stessi cristiani non esaltano forse la loro religione perché la predicazione della dottrina di Gesù ha sovvertito tutta la tavola dei valori del paganesimo, dando ai poveri la preferenza sui ricchi, agli ultimi il posto dei primi, alla follia della croce ed alle cose spregevoli ed ignobili del mondo (1) la vittoria sopra la sapienza dei filosofi, al salvataggio delle anime la massima importanza ed alla difesa ed agli interessi dell'impero la minima? (2). Quando gli apostoli ed i discepoli contrappongono la loro dottrina e la loro visione a quella dei gentili, degli *etnici* come essi li chiamano, non stabiliscono e riconoscono essi per i primi, non soltanto la eterogeneità, ma addirittura il contrasto tra cristianesimo e paganesimo, tra etnici e cristiani, non si affermano da sè stessi etnicamente stranieri all'Occidente?

E se di questo ebraismo basilare e di questa radicale eterogeneità non si vuole tenere alcun conto, e si sostiene che l'ebraismo originario e primitivo è stato trasceso, che il cristianesimo è quello predicato da San Paolo e che l'Evangelo si indirizza egualmente a tutte le genti della terra, non si vede il perché, allora, lo si debba considerare occidentale piuttostoché orientale, settentrionale o meridionale. È evidente che affermare l'occidentalità del

(1) Non sarà forse superfluo avvertire che non facciamo altro che riportare concetti e termini di San Paolo (*Ai Corinzii,* I, 21-28).

(2) I ribelli e i traditori dell'autorità e disciplina imperiale passavano per martiri della fede. Tale il caso di San Sebastiano, di cui il guelfismo di ieri voleva fare il patrono della Milizia fascista.

cristianesimo equivale a negarne o dimenticarne la cattolicità, ed inversamente. I cavilli della casuistica non consentono di superare questo dilemma. E comunque, dato e non concesso questo acquisito carattere di universalità, il carattere originario permane pur sempre quello che è. Forse che i maccheroni, oggi mangiati ed apprezzati in tutto il mondo, hanno per questo cessato di essere un piatto napoletano?

Il cristianesimo dunque, né per la sua origine storica, né per veruna preferenza o maggiore importanza volutamente accordata all'Occidente rispetto alle genti delle altre parti della terra, può a buon diritto vantare carattere occidentale. Ed allora su che cosa poggia la conclamata occidentalità del cristianesimo? L'unica parvenza di giustificazione di questo luogo comune sta nel fatto che l'Occidente è divenuto, in un certo senso e sino ad un certo punto, cristiano. Non è il cristianesimo che sia o sia divenuto occidentale, ma è l'Occidente che in certo modo è divenuto cristiano. Può sembrare un giuoco di parole, ma si tratta in sostanza di due cose profondamente differenti. E la confusione e l'illusione vengono favorite dal fatto che *grosso modo* il solo Occidente è divenuto cristiano. Nell'estremo Oriente e nel medio Oriente, invero, la predicazione cristiana non ha sensibilmente attecchito, e nell'Oriente prossimo e nell'Africa settentrionale, un tempo cristiani, la religione di Gesù ha perduto terreno di fronte all'Islàm; dimodoché, nonostante tutti gli sforzi del proselitismo e tutte le pretese di universalità, anche oggi di cristiana anche nominalmente non vi è che la minoranza dell'umanità, anche oggi la cristianità è costituita prevalentemente dal solo Occidente. L'occidentalità del cristianesimo non è che una locuzione impropria ed equivoca per indicare la cristianicità dell'Occidente.

Naturalmente, constatando quanto precede, non pensiamo di aver fatto una grande scoperta; cosa del resto che poco ci affligge perché non condividiamo l'entusiasmo dei moderni per le scoperte. Anzi, in un certo senso, ci vergogneremmo di aver dovuto dire delle cose talmente

ovvie, se non ritenessimo molto opportuno il dirle per dissipare gli equivoci dominanti in proposito. La confusione che abbiamo rilevato, chiarito e deplorato, regna sovrana nel pensiero dell'Occidente, e tanto piú opportuno ci è sembrato l'insistere sopra una verità di fatto cosí palmare in quanto che vi è chi ha interesse a stabilire, a propagare ed a perpetuare tale equivoco.

3. - La Tradizione iniziatica in Occidente.

Passiamo, dopo di ciò, al secondo punto della contestazione, ossia al preteso carattere cristiano della tradizione occidentale, o, per essere piú precisi, alla pretesa che una tradizione iniziatica occidentale abbia e debba per forza avere carattere cristiano.

Simile affermazione ne presuppone implicitamente varie altre. E sono:

1) Che l'Occidente si sia effettivamente cristianizzato.

2) Che il cristianesimo abbia posseduto ed abbia mantenuto integro il deposito della tradizione sacra, nonché la piena comprensione spirituale dei misteri della fede da parte di un sacerdozio degno di questo nome.

3) Che la cristianizzazione dell'Occidente sia stata cosí generale e profonda da fare *tabula rasa* di ogni residuo di paganità e cosí assoluta da escludere in particolare una qualsiasi continuità e derivazione dei Misteri e della iniziazione pagana.

4) Che dall'inizio dell'èra volgare in poi l'Occidente sia rimasto impenetrabile ad ogni altra influenza.

La tesi che noi contestiamo comprende dunque una parte negativa, che esclude l'esistenza nell'Occidente moderno di un qualsiasi centro o tradizione non cristia-

na, ed una parte positiva che afferma l'esistenza di una tradizione esoterica cristiana. Esaminiamole entrambe; ed osserviamo anzitutto che altro è non sapere se una cosa esista o no, altro è sapere che essa non c'è e non ci può essere; e, se questo è vero in generale, con tanto maggiore cautela occorre procedere in questa distinzione quando si tratta di cosa la cui eventuale esistenza può essere verosimilmente occulta. Questo è precisamente il nostro caso, trattandosi di esoterismo, ossia di cosa per definizione segreta e misteriosa. E, trattandosi del caso specifico e particolare di una eventuale tradizione iniziatica moderna e pagana, al carattere occulto diciamo cosí normale, peculiare ad ogni esoterismo, bisogna aggiungere quello contingente e speciale derivante dalle condizioni passate e presenti dell'Occidente.

Mentre infatti una eventuale tradizione iniziatica cristiana avrebbe potuto e potrebbe liberamente e senza inconvenienti affermarsi ed agire, in conformità anche con lo spirito di proselitismo cristiano, la posizione è manifestamente stata e si presenta tuttora ben diversa per una tradizione pagana e non ci sarebbe da stupirsi se non se ne trovasse alcuna traccia, pur essendo esistita ed esistendo ancora. L'occultamento della sua stessa esistenza per una tradizione pagana deve essere apparso, a dir poco, opportuno. Basta pensare all'odio profondo ed inveterato della religione dominante in Occidente contro il paganesimo per rendersene conto. Anche quando si attaccano fra di loro, le varie sette cristiane si accusano di paganesimo; si direbbe che, secondo la loro mentalità, accusa piú grave non sia possibile trovare. I protestanti per affermare l'eccellenza e la genuinità del loro cristianesimo rinfacciano ai cattolici il loro paganesimo e la Chiesa cattolica anche recentemente per condannare il movimento dell'*Action Française* si è basata sopra il suo preteso carattere pagano.

Questa ossessione antipagana, se da una parte indica per loro stessa confessione che non è poi vero che, malgrado tutto, i cristiani siano riusciti a fare *tabula rasa* del paganesimo, dimostra d'altra parte quale vita-

lità e quale virulenza abbiano ancora gli odii ed i rancori profondi della religione dominante contro il paganesimo; e si vorrà convenire che questo diffuso e tenace malanimo determina una condizione di fatto che non è precisamente la piú propizia ed allettante per una opportuna e proficua affermazione di esistenza e manifestazione di un centro iniziatico pagano. Perciò, quando anche il silenzio fosse rimasto assoluto, potrebbe darsi che si trattasse di silenzio ermetico o pitagorico, e non risulterebbe provato trattarsi necessariamente o verosimilmente di un silenzio di tomba.

Constatiamo intanto che, prima della vittoria del Galileo, negli ultimi gloriosi secoli del mondo pagano l'esistenza e l'opera di Apollonio, Plotino, Massimo, Giuliano, è un indizio abbastanza probante della esistenza ai tempi di Roma imperiale di centri iniziatici pagani. Fatta questa constatazione, ci sembra naturale l'ammettere che falliti i tentativi di vivificazione della religione pagana, dopo la distruzione violenta dei santuarî iniziatici, dopo le persecuzioni e gli incendî di Alessandria, questi iniziati pagani, di fronte all'inarginabile dilagare della follia della croce ed alla instaurazione dell'èra volgare, abbiano dovuto adottare una di queste due linee di azione, le quali del resto non si escludono a vicenda in modo assoluto: 1) ritirarsi ed avvolgersi in sempre piú perfetto mistero, in modo affatto analogo a quello tenuto oggi dai centri iniziatici orientali di fronte alla invasione occidentale, sebbene questa non sia animata contro tali centri dall'odio deliberato e feroce « *che negli sterpi eretici percosse* » nei modi che tutti conoscono; 2) mascherarsi sotto veste cristiana, infiltrandosi nella Chiesa stessa, inserendo nella dottrina elementi esoterici e perpetuando al coperto la tradizione integrale. In ogni caso ed in tali circostanze è evidente che gli iniziati pagani debbono prima di tutto essersi preoccupati di assicurare ad ogni costo la continuità della tradizione, mantenendo puro ed integro il deposito della scienza sacra, piena e cosciente la sua comprensione, vivo seppure segreto il centro.

Sappiamo bene che ai profani sembrerà inverosimile che questa possibilità teorica di sopravvivenza e perpetuazione di un centro iniziatico pagano abbia potuto avere pratica attuazione, senza soffrire interruzioni, per la durata di quindici secoli. Una tale continuità di esistenza nel piú perfetto mistero potrà sembrare inoltre completamente inutile, condannata dalla necessità stessa del segreto ad una assoluta inazione, ed equivalente insomma ad una inesistenza di fatto. Ma, a chi abbia una qualche idea o nozione dei modi e del livello di azione e delle possibilità a disposizione della gerarchia iniziatica, può non apparire inverosimile che un centro iniziatico mantenga inalterata la continuità della sua esistenza, anche fisicamente, sia pure nelle condizioni piú sfavorevoli, per lo spazio di quindici secoli. Per questa e per altre ragioni, quindi, riteniamo tutt'altro che impossibile ed inverosimile che un centro iniziatico pagano sia sopravvissuto allo sfacelo dell'Impero ed alla distruzione della civiltà antica, mantenendosi sino a noi con una continuità anche fisica di trasmissione.

Non è dunque vano, per noi, l'impostare la questione. Se la si vuole considerare da un punto di vista esteriore, storico e culturale, essa si riduce alla ricerca ed alla valutazione delle tracce della esistenza e dell'azione di un tale centro e tradizione, fuori ed entro il cristianesimo, le quali possano confermare l'ipotesi, dimostrando la verosimiglianza e la probabilità della effettiva esistenza, in passato ed oggi, di una tradizione iniziatica pagana in Occidente. Naturalmente, per constatare, non soltanto la verosimiglianza e probabilità, ma la verità e l'attualità di tale effettiva esistenza, le considerazioni esteriori e le prove di indole storica non possono bastare; tale constatazione non può essere frutto che di esperienza e partecipazione diretta. La cosa è evidente; il lettore non pretenderà quindi, e non si attenderà, che ci sia possibile, scrivendo, di risolvere pienamente l'ardua ed importante questione.

4. - La Tradizione romana.

Quanto abbiamo detto vale in generale per tutta la tradizione iniziatica pagana; ma, poiché trattiamo della tradizione occidentale e poiché Roma è stata indubbiamente il centro dell'Occidente e da Roma trae le sue origini tutta la civiltà occidentale, acquista particolare importanza la questione della esistenza di una tradizione iniziatica romana e di un centro iniziatico pagano in Roma, nel passato e nel presente.

Coloro che attualmente si affermano eredi e continuatori della tradizione iniziatica occidentale lo fanno ricollegandosi ad una tradizione celtica od al cristianesimo, e magari a tutti e due insieme. Recentemente sono saltati fuori *les amis de l'Atlantide* con la velleità di riallacciarsi alla tradizione atlantide, e non ci stupiremmo se spuntassero fuori, un giorno o l'altro, anche *les amis de Glozel* con una tradizione glozeliana; dove è che non si possa arrivare con l'aiuto di santa chiaroveggenza? Nessuno però si ricorda della esistenza di Roma. Antroposofi, martinisti, gesuiti si atteggiano ad eredi della vera Rosa-Croce, o pretendono accaparrarsi la tradizione dell'ermetismo; e, pur guardando il tutto attraverso il vetro colorato del cristianesimo e pur professando una venerazione senza limiti per il profeta di Bethlem, affermano che cotesta loro tradizione è *quella* occidentale. Possibile che la Gallia, l'Atlantide e la Palestina abbiano a che vedere con la tradizione iniziatica occidentale e che proprio Roma, e soltanto Roma, non abbia nulla da dire e non abbia nulla a che fare in proposito? Possibile abbia ragione il Ragon quando afferma che Roma non ha mai posseduto i Grandi Misteri, e quindi, se l'illazione vale qualche cosa, afferma implicitamente che una tradizione iniziatica romana in possesso dei Grandi Misteri, non essendo mai esistita, non abbia potuto perpetuarsi?

Per svalutare intellettualmente ed iniziaticamente i Romani, li si dipinge come un popolo rozzo, brutale, bellicoso, alieno dalla filosofia, preoccupato dei pro-

blemi materiali e pratici della vita, incapace di ogni astrazione ed idealità. E poiché, secondo i pregiudizî teosofici, martinisti ed in genere cristiani e profani, il vero iniziato deve essere incapace di ammazzare una mosca, deve struggersi di amore per il prossimo, deve disprezzare e persino odiare questo basso mondo e badare a salvare dal peccato, dall'ira di Dio, dal pianto e dallo stridor dei denti la propria anima, risulta allora manifesto che, ponendo alla base della vita sociale non l'amore e la carità ma l'*jus*, il *fas* ed il *mos*, combattendo *virtute praediti*, non porgendo la destra a chi ti percuote sulla sinistra e viceversa, tracciando strade su tutti i continenti, costruendo ponti su tutti i fiumi e non curandosi della filosofia, si dimostra di non possedere l'iniziazione.

Roma, si obietta, non ebbe una istituzione dei Misteri paragonabile a quella greca od egizia, anzi represse e proibí i Baccanali col famoso *senatus consultus De Bacchanalibus* (186 a. E. V.), che proibiva a Roma ed in Italia tutti i misteri di Bacco, *ad eccezione tuttavia di alcuni casi particolari*. Roma cacciò i filosofi, avversò i pitagorici, emanò contro i « matematici » ed i « caldei », ossia contro gli indovini, gli astrologhi e simili, editti come quelli di Claudio e di Diocleziano. Come si può fare dunque a parlare di iniziazione romana?

A queste obiezioni noi rispondiamo, in primo luogo, che se la conoscenza iniziatica è unica, essa subisce per altro, nelle sue manifestazioni, adattazioni secondo i luoghi ed i tempi. Non è detto perciò che la gerarchia iniziatica debba necessariamente servirsi nella sua espressione ed azione della forma dei Misteri classici Indù, Cinesi ed Ebrei non hanno mai avuto nulla di simile, eppure nessuno pensa di addurre tale ragione per negare l'esistenza di una iniziazione indù, cinese ed ebraica. Non si può dunque dalla inesistenza di Misteri romani del tipo eleusino od isiaco inferire la inesistenza di un centro iniziatico e di una sapienza e tradizione romana.

Ma, del resto, non è neppure il caso di prendere dav-

vero alla lettera tale inesistenza dei Misteri; che anzi un Dio prettamente italico, Giano, era il Dio dell'iniziazione ai Misteri, quegli che custodiva le porte ed in particolare apriva e chiudeva la porta, la *janua,* del tempio iniziatico, e che aveva il potere sopra l'entrata dei cieli (Ovidio, *Fast.* I, 125). Attributi e simboli di Giano erano la chiave e la navicella, e non vediamo perché, quali attributi di Giano, debbano avere scarsa importanza, e significato materiale e profano, e quando invece il cristianesimo se li appropria (evidentemente per qualche ragione) e ne fa le chiavi e la navicella di San Pietro, allora debbano assurgere ad un significato e valore simbolico abbaglianti. Il nome stesso di Giano, se quanto dicono Cicerone ed altri dopo di lui, è giusto, deriverebbe da *eundo,* e quindi sarebbe anche etimologicamente collegato alla voce *initia, in-ire,* voce che, dal punto di vista tecnico, spirituale, dice qualche cosa di piú di quanto dicano le parole greche corrispondenti: Misteri e τελεται.

A proposito di Giano, notiamo ancora con il Guénon [1] che Giano era simultaneamente il Dio dell'iniziazione ai Misteri e quello delle corporazioni di artigiani (*Collegia fabrorum*), della corporazione dei muratori per prima. Basta questo per fare intravedere il carattere iniziatico di tali corporazioni, e infatti l'arte del costruire e in special modo l'arte del costruir templi era un'arte sacra, basata sopra una scienza sacra e segreta, la cui eco tradizionale si ritrova nell'arte e nella scienza dei *freemasons inglesi.* Il simbolismo della edificazione si ritrova anche altrove, per esempio nel Vangelo; ma la denominazione di Pontefice Massimo per designare il sommo sacerdote è anteriore al Vangelo, è una denominazione romana basata sul simbolismo muratorio, ben appropriata per chi ha l'ufficio di stabilire la comunicazione tra l'una e l'altra riva [2]. I Misteri romani, dun-

[1] R. Guénon, *Le Roi du Monde,* Paris, 1927, p. 124.

[2] Varrone deriva *pontefice* da *pons* e *facere,* per la costruzione ad opera dei pontefici del Ponte Sublicio; ma la parola *Pontifex*

que, esistevano; esistevano le corporazioni in possesso di una scienza iniziatica, e il loro prestigio era tale, che esse sopravvissero alla rovina dell'Impero, si misero sotto la protezione dei quattro Santi Coronati (il che richiama alla mente la figura di Giano Quadrifronte), si manifestarono nella corporazione dei Magistri Comacini e poi in quella dei Franchi Muratori del Medioevo.

Anche rimanendo in un campo puramente tecnico, di « massoneria operativa », le conoscenze degli antichi costruttori romani destano la meraviglia degli ingegneri e dei muratori moderni. I Romani sapevano scavare le gallerie attraverso i monti con la massima precisione sia nell'allineamento che nella pendenza per il deflusso dell'acqua. Alcuni segreti dell'arte si sono trasmessi sino ai nostri tempi, e le maestranze romane moderne costruiscono ancor oggi le arditissime *volte alla romana,* che sembrano sfidare le leggi della statica.

Quanto all'editto contro i Baccanali ed a quelli contro gli indovini, i maghi e gli astrologhi, essi non sono affatto incompatibili con la esistenza di un centro iniziatico in Roma, giacché non è pensabile che, esistendo, esso dovesse opporsi ed impedire tali editti per un senso di solidarietà con tali corruzioni dei Misteri e della Scienza Sacra. Anzi. E quanto alla cacciata dei filosofi greci ed alla scarsa passione dei Romani per la filosofia, esse non provano proprio nulla al nostro proposito, perché tra la scienza sacra e la filosofia profana non vi è nessun rapporto di affinità; è vero del resto che, senza bisogno della illuminazione iniziatica, bastava fare uso del buon senso romano per valutare a dovere i pericoli insiti nel vaniloquio e nell'armeggio filosofico.

Il solo fatto, tra quelli addotti come incompatibili con la esistenza di un centro iniziatico in Roma, che varrebbe la pena di essere esaminato distesamente, è quello dell'avversione romana contro i pitagorici, quale

è molto antica e poiché anticamente *pons* significava *via* (CURTIUS, *Princ. Etym.*, I, 323), come il mare è detto *ponto*, per tale ragione, i pontefici erano coloro che « facevano le vie ».

per esempio risulterebbe dalla distruzione della Basilica Pitagorica di Porta Maggiore in Roma. Ma occorrerebbe troppo lunga digressione, e del resto la fortuna di Pitagora e del pitagorismo presso i Romani è già stata studiata in un pregevole libro di Alberto Gianola, al quale rimandiamo. Ci limiteremo pel momento a ricordare la leggenda dei legami tra Numa ed il pitagorismo, leggenda che secondo il Gianola dovrebbe accettarsi come rispondente a verosimiglianza [1] e che certamente non avrebbe potuto persistere nel modo tenace deplorato da Cicerone se non avesse trovato almeno l'apparenza di una conferma nel carattere pitagorico delle istituzioni stesse di Numa. Le pregiudiziali sollevate contro la possibilità stessa della esistenza di un centro iniziatico in Roma antica non hanno dunque fondamento reale; quindi, senza farci impressionare dalla difficoltà della questione e dai pregiudizî di ogni genere intorno ad essa, passiamo in rapida rassegna le tracce ancor visibili della sapienza iniziatica romana.

5. - La sapienza iniziatica romana.

Prima di accingerci ad esaminare la storia, i miti, le leggende romane ed italiche per ricercarvi e riesumare le tracce dell'antica sapienza italica, è opportuno premettere brevemente alcune avvertenze. Anzitutto osserviamo che le ardue questioni di critica storica intorno all'antica storia romana, che da circa un secolo vengono dibattute con ardore intenso e con varia vicenda dalle due tendenze critica e tradizionalista, non possono avere per noi che un'importanza e, quindi, un interesse affatto secondarî. Comunque, e senza addentrarci in questioni relativamente estranee al nostro argomento, riteniamo che il Niebuhr, il Mommsen ed in generale la

[1] Alberto Gianola, *La fortuna di Pitagora presso i Romani*, Catania, 1921.

critica tedesca od ai Tedeschi inspirantesi, sono andati veramente troppo oltre con la loro negazione dell'attendibilità della tradizione romana per tutto il periodo regale e per i primi tempi della repubblica; anziché dichiarare falsa la tradizione romana con una sistematica rabbiosa ed abbastanza *curiosa* animosità, sarebbe stato meglio limitarsi semplicemente a delle riserve; l'attitudine scettica sarebbe stata piú scientifica che non la negazione ostile, arbitraria ed autoritaria. Il tempo, ad ogni modo, sta facendo giustizia di questo partito preso antiromano, e, specialmente dacché vennero scoperti nel Foro Romano il *lapis niger*, di cui parlava l'antica derisa tradizione, e la sottostante stele arcaica, gli assertori della veridicità e dell'attendibilità dell'antica tradizione romana, tramandataci dagli scrittori latini, han guadagnato e vanno continuamente guadagnando terreno [1]. Con questo non neghiamo ogni diritto ed ogni valore alla critica storica, ma affermiamo che si può e si deve fare la critica anche della critica. Questo, s'intende, dal punto di vista puramente storico. Ma, per noi, non ha interesse vitale l'appurare se il racconto di un avvenimento abbia carattere storico o leggendario; a noi interessa vedere se, nell'un caso o nell'altro, in tale racconto siano inclusi elementi od aspetti in cui sia riconoscibile un valore od un significato iniziatico od esoterico, manifesto o riposto. Perciò storia e leggenda, per il nostro assunto, hanno, piú che altro, il valore, presso a poco equivalente, di fonte e di materiale.

L'altra avvertenza che ci occorre premettere è la seguente: Noi non abbiamo alcuna ragione per accettare i dogmi ed i postulati della creazione e della evoluzione della terra e dell'umanità, il postulato dei popoli « primitivi », necessariamente selvaggi da cui è « progredita » la civiltà; ed in generale non ci sentiamo obbligati ad

(1) Già al tempo del Mommsen, del resto, il valore della tradizione mitica romana era stato rivendicato da J.J. Bachofen: cfr. *Die Sage von Tanaquil* (Basel, 1870). [*N. d. U.*]

accettare i *miti* della religione, della filosofia e della scienza contemporanee. Conseguentemente non accettiamo neppure il corollario di questi postulati, per il quale i « *savants* » non vedono nei miti e nelle leggende dei popoli antichi, primitivi e selvaggi per forza, che una costante e poetica personificazione, mirabilmente ingenua, delle forze della natura. Noi sappiamo che la sapienza è una cosa ben diversa dalla cultura (nonché dalle teorie, dalle credenze e dai languori devoto-isterico-sentimentali); e che la possibilità di pervenire alla sapienza è inerente nell'uomo, e non è affatto legata, come ordinariamente si crede, alla evoluzione dell'umanità dalle forme di vita e di organizzazione sociale « primitive », nomade, pastorale, agricola, alle forme piú recenti dette per antonomasia civili. Pensiamo, anzi, o meglio, sappiamo per esperienza, che le esigenze, la complessità, l'irrequietudine e l'invadenza della civiltà moderna, lungi dal condurre l'umanità verso la sapienza, la vanno sempre piú allontanando anche dalla pura capacità di concepire di che si tratti, e vanno rendendo anche ai singoli sempre piú arduo il compito, aggiungendo ostacoli artificiali piú che superflui a quelli che per sua natura impone il compito assuntosi da chi aspira alla sapienza. Perciò non ci sentiamo costretti per spiegare miti e leggende a ricorrere alle interpretazioni naturalistiche, solari, meteorologiche, totemistiche ecc.; e riteniamo possibile che in essi possano trovarsi racchiusi anche elementi e tracce della sapienza iniziatica tradizionale. La tradizione, come dice la parola stessa, è per sua natura « *orale* », ancor oggi. I lettori di queste monografie sono abbastanza edotti del come e del perché di questo carattere della tradizione; perciò non insistiamo. Partendo dunque dal presupposto che la presenza della sapienza tradizionale non sia inconciliabile con lo stadio sociale pastorale ed agricolo delle antiche popolazioni italiche e latine, e dal presupposto che la sapienza tradizionale possa essere trasmessa solo « oralmente » ed espressa solo allegoricamente, proponiamoci di rintracciare l'espressione simbolica della sapienza tradizio-

nale nei miti e nelle leggende dell'antica Roma e, piú in generale, nelle « *favole del paganesimo* ».

6. - La leggenda di Saturno.

Tutti conoscono la tradizione greco-latina delle quattro età; in ordine cronologico l'età dell'oro, dell'argento, del bronzo e del ferro. La piú antica, l'età aurea, era stata la piú bella, l'età beata, rimpianta e cantata dai poeti, ed il mondo era andato dopo d'allora peggiorando continuamente.

La tradizione latina identificava quel tempo felice con i « *Saturnia regna* » (Virgilio, *Aen.*, IV, 6; VI, 41; XI, 252) perché la tradizione raccontava che Saturno, spodestato da Giove ed espulso dal cielo (Ovidio, *Fast.*, I, 292), era approdato in Italia rifugiandosi e nascondendosi nel Lazio, dove Giano, re d'Italia, lo ricevette e regnò con lui durante l'età dell'oro. Egli dette il nome all'Italia, detta appunto *Saturnia Tellus* (Virgilio, *Aen.*, VIII, 329; I, 569; *Geo.*, II, 173; Ovidio, *Fast.*, I, 232; Macrobio, I, 7; Festo, ed. Teubner, p. 430); e Dionigi di Alicarnasso (*Antiq. Rom.*, I, 34) dice che « tutta l'Ita- « lia era sacra a questo nume e dagli abitanti (*incolis*) « veniva chiamata Saturnia come si trova dichiarato nei « carmi sibillini ed anche in altri oracoli resi dagli dèi ».

Gli Antichi dicevano che anche il Lazio era cosí chiamato perché Saturno vi si era nascosto (*latere*, Virgilio, *Aen.*, VII, 322; Ovidio, *Fast.*, I, 232). L'etimologia corretta è probabilmente da *latum*, ampio, lato; ma le etimologie errate degli Antichi hanno pur sempre grande importanza, perché non sono arbitrarie ma son volte a confermare eventi e fatti connessi alla cosa. Su di essa ritorneremo. Tornando a Saturno, egli si stabilí ai piedi del Campidoglio, detto per questo motivo (Festo, p. 430) *Saturnius mons*; ivi sorgeva difatti il suo tempio, uno dei piú antichi di Roma. Il primo modesto santuario gli era stato ivi dedicato da Tullo Ostilio, nell'occasione dell'istituzione dei « Saturnalia »; Tarquinio con-

cepí il progetto di sostituirlo con un tempio, e la repubblica due o quattro anni dopo la caduta del tiranno lo costruí in effetti nel posto prescelto dedicandolo a Saturno. Fu restaurato ai tempi di Augusto e ne rimangono tuttora otto imponenti colonne ioniche. La leggenda diceva che tale *ara* sul colle capitolino gli era stata dedicata prima della guerra troiana (Festo, 430); e che sulla collina sabina del Campidoglio si elevava una città di Saturno (Dionigi di Alic., I, 34; VI, I, 4).

Agli abitanti del Lazio, Saturno insegnò l'agricoltura e l'arte della navigazione; la leggenda raccontava che alla fine egli era subitamente *svanito* dalla terra (Macrobio, *Sat.*, I, 7). Si parlava anche, in Roma, di un'antica popolazione saturnia che avrebbe abitato la campagna e la città; e di coloro i quali, rimasti fedeli agli antichi costumi, vivevano della coltura dei campi, si diceva che erano rimasti i soli della razza del re Saturno (Varrone, *R. R.* 3, 5). Questi, in breve, i caratteri salienti della leggenda, dell'arrivo, del rifugio, del regno, dell'apoteosi e dell'insegnamento di Saturno in Italia.

Questa leggenda latina di Saturno si connette alla dottrina tradizionale dei « cicli » e soltanto con l'esistenza di una dottrina tradizionale originaria si può plausibilmente spiegare la concordanza evidente tra le quattro età della tradizione classica ed i quattro *Yuga* della tradizione indù.

La leggenda, collegando l'*aureo* (Virgilio, *Eg.*, II, 538) Saturno all'età aurea, fa risalíre allo stesso tempo arcaico il suo insegnamento, e ci dice che Saturno col suo insegnamento si *nascose* nel Lazio. L'insegnamento di Saturno si collega dunque alla « tradizione primordiale »; trovato un rifugio nel Lazio, viene quivi *occultamente* trasmesso.

La morale della favola dal nostro punto di vista è questa: *la tradizione della Sapienza romana deriva da quella primordiale dell'età aurea, ed esiste occultamente nel Lazio.*

La leggenda acquista un significato preciso per coloro i quali hanno ragioni per riconoscere l'esistenza sopra

o *sotto* la terra di un centro iniziatico supremo, in passato ed oggi. Questo collegamento e derivazione dal centro iniziatico supremo è nettamente affermato e confermato da Virgilio (*Aen.*, VIII, 319): *primus ab aetherio venit Saturnus Olympo*, e da Ovidio: *caelitibus regnis a Iove pulsus erat* (Ovidio, *Fast.*, I, 292). Saturno dà agli uomini le ricchezze, la prosperità e la libertà; le sue feste, i Saturnalia, si celebravano in dicembre (sacro a Saturno, come il mese seguente era sacro al suo ospite Giano); erano le feste dell'abbondanza, della licenza e della gioia sfrenate, che davano la libertà (la « libertà di dicembre ») anche agli schiavi. Questo carattere orgiastico, popolare, dei Saturnali, è a tutti noto; e, ordinariamente, non si pensa che i Saturnali possano avere avuto anche un altro carattere. L'analogia con l'orfismo e coi baccanali dovrebbe già, per altro, ingenerarne il sospetto. Quanto abbiamo rilevato circa il carattere iniziatico di Saturno ed il suo collegamento alla « tradizione primordiale » ed all'Olimpo rende logicamente verosimile e probabile che *debba* esservi stato tale carattere dei Saturnali. Ed infatti cosí risulta. Ce lo fa sapere uno scrittore latino, Macrobio, il quale (*Sat.*, I, 7) dice che gli « è permesso svelare non quell'origine dei Saturnali « che si riferisce all'*arcana natura della divinità*, ma « quella che è mescolata a tratti favolosi, o quella che « i fisici insegnano al volgo. Poiché neppure nelle stesse « cerimonie iniziatiche (*in ipsis quidem sacris*) non è « permesso narrare le ragioni occulte ed emananti dalla « fonte della pura verità (*ex meri veri fonte*); e se alcuno « le consegue gli è ordinato di contenerle protette entro « la coscienza ».

Per mezzo di Saturno « *hoc principe* e con la scienza « delle buone arti — dice Macrobio (*l. c.*) — da una vita in« colta e tenebrosa *siamo* fatti uscire quasi alla luce ». Per questo suo merito « Giano ordinò che Saturno fosse « onorato *majestate religionis, quasi vitae melioris auc« torem* ».

Notisi inoltre che l'italico Saturno è un dio delle profondità, un dio sotterraneo, particolarità intieramen-

te concordante con la tradizione del *mondo sotterraneo* dove si nasconde e permane la gerarchia iniziatica secondo quanto, da fonti diverse, han riportato il Saint-Yves d'Alveidre ed Ossendowski.

La tradizione dunque sin dai primissimi tempi, dall'approdo di Saturno in Italia, dà un carattere occulto alla sua permanenza nel Lazio ed insieme a quanto dice Macrobio mostra che questo centro iniziatico ed il suo insegnamento hanno avuto sin da allora carattere occulto. E poiché la tradizione afferma che Saturno insegnò agli abitanti del Lazio l'agricoltura, la *peritiam ruris* (Macrobio, I, 7) e l'arte della navigazione in cui eccelleva (Virgilio, *Aen.*, V, 799), si presenta spontanea l'indicazione che tale dottrina od insegnamento la si debba cercare sotto il simbolo agricolo e marinaro.

7. - Etimologia di Saturno.

Il carattere precipuamente agricolo di Saturno era confermato, secondo gli Antichi, dalla stessa etimologia del nome. Saturno è un nome assai antico e figura già nel carme dei Salii: *qui deus in saliaribus Sateurnus nominatur* (Festo, ed. Teubner, p. 432). Il suffisso *urnus* che si ritrova in *di-urnus, noct-urnus, Volt-urnus,* fa senz'altro pensare ad una consimile formazione e derivazione di Saturno da un radicale *sat* o *sate*; si tratterebbe, come per diurno e notturno, di una specie di aggettivo od attributo caratteristico del dio o del re Saturno, atto a costituirne la caratteristica designazione, divenutane il nome.

Per Varrone (*De l. l.*, V, 64) Saturno è cosí detto *ab satu. Satus* è l'azione del seminare o del piantare; ed è voce, notiamolo, adoperata anche nel senso figurato (cfr. Cicerone, *Tusc.*, 2, 13). Saturno sarebbe cosí il *sator,* il coltivatore per eccellenza.

Questa etimologia fu ammessa sino a pochi decenni or sono. Oggi non piú. Lo Schwegler (*Röm. Gesch.*, p. 223) fa derivare Saturno da *satur* = πληρωτής πάση εὐδαιμονίας, la sorgente di ogni felicità.

Il « *Dictionnaire étymologique du Latin* » del Regnaud (1908) fa derivare invece Saturnus da una voce arcaica ipotetica: *svaurn-us,* da cui l'altra voce sempre ipotetica (*s*)*veter-nus* collegata a *vetus*. Saturno sarebbe il *veterano* degli Dei, e quindi il padre, il creatore dell'universo; il Regnaud convalida questa etimologia con l'analogia col greco κρό-όνος, il creatore, l'antecedente di tutte le cose. Crono fu infatti confuso con Chrono κρ-όνος); e questa fu una delle cause per cui Crono, eppoi il corrispondente latino Saturno, da divinità agricola divenne il dio del tempo; e conseguentemente la falce, attributo agricolo di Saturno, divenne la falce del tempo.

La *Pauly Real Encyclopedia* (ed. 1923, p. 188) dice d'altra parte che il nome del dio sotterraneo Saturno, di cui esiste anche l'antica forma *Sateurnus*, è senza dubbio identico al nome *Satre* della corrispondente divinità etrusca, e riporta l'opinione dell'Herbig, che dalla vicinanza delle due forme latina ed etrusca è indotto a rintracciare una comune radice *Sav* (dal nome Σάβας) in un linguaggio dell'Asia minore.

Queste etimologie moderne non sono molto soddisfacenti, e ci permettiamo di proporne un'altra. La simiglianza con l'etrusco *Satre* rende già plausibile il cercare l'etimologia di Saturno fuori dal latino; tanto piú che conviene tenere anche conto della simiglianza con l'anglo-sassone *Saeter*. Ora, come è noto, porta il nome di Saturno anche il pianeta per gli Antichi piú lontano dalla terra. Per la sua lontananza spaziale Saturno è il primo pianeta, seguito da Giove, come il regno di Saturno era il piú antico nel tempo e precedeva il dominio di Giove. L'antico tedesco chiamava *Satjâr* il pianeta Saturno; e quando sul finire della repubblica si introdusse l'uso della settimana, i giorni della settimana furono denominati in corrispondenza ai pianeti ed alle loro divinità. Consimili denominazioni ricevettero i nomi della settimana anglo-sassone, e dal confronto risulta come l'anglo-sassone *Saeter* venne considerato come una divinità equivalente a Saturno, cui era dedicato il pia-

neta Saturno (*Saturni stella;* Virgilio, *Georg.* I, 336 e II, 406) ed il Sabato, il *Saturni dies* di Tibullo (I, 3, 18).

Se contiamo i giorni della settimana di due in due, procedendo coi numeri dispari, essi si presentano nel medesimo ordine del sistema planetario degli antichi: Lunedì, Mercoledì, Venerdì, Domenica, Martedì, Giovedì, Sabato. Al *Lunae-dies* corrisponde il *Moon-day* inglese, al *Mercuri-dies* il *Wednes-day,* il giorno di *Woden* (*Wotan*) Odino; al *Veneris-dies* il *Friday* a. s. *Frigedaege* dalla divinità Freya; al *Domini-dies* il *Sun-day,* il giorno del Sole; al *Martis-dies* il *Tues-day,* giorno di *Tyr* (gen. Tys), etimologicamente affine al *div* di *diovis*; al *Jovis-dies* il *Thursday* o *thorsday,* ted. *Donners-tag,* giorno del Dio Thor, giorno di (Giove) tonante (ingl. *thunder* = ted. *Donner* = tuono); ed al Sabato (voce ebraica), il *Saturni-dies,* corrisponde il *Satur-day,* antico a. s. *saeter-tag.* La corrispondenza, se non perfetta, è sempre tale da identificare il latino *Sate urnus* ed il tedesco *saeter* e da indicare una comune derivazione.

Ora noi abbiamo veduto che le quattro età dell'antichità greco-latina corrispondono ai quattro *yuga* degli Indù. È dunque possibile una corrispondenza analoga anche nel nome Saturno. La corrispondenza non vi è per il nome del pianeta che in sanscrito è *shani* che significa *basso* ed indica il pianeta piú basso, piú lontano; ma esiste una corrispondenza, per noi molto piú importante, con la denominazione sanscrita dell'età dell'oro. Il primo dei quattro *yuga* ha infatti due denominazioni, entrambe interessanti per la nostra questione. Sono *krta-yuga* e *satya-yuga. Krta-yuga* è l'età perfetta (*per-fectum*), dalla radice *kra* = fare, compiere, da cui secondo il Curtius deriva anche il nome greco Cronos di Saturno; *satya-yuga* è l'età buona, la verà età. L'aggettivo *satya,* vero, è connesso a *sat,* l'essere, e quindi il reale, il vero. *Satya-yuga* è l'età di *Sat,* l'età dell'« Essere ».

L'affinità tra *satya* ed il tedesco *Satyar* è evidente; *saeter-tag* è il giorno del dio *vero,* come *Donnerstag* è il giorno del dio tonante. Il latino *sate-urnus,* il tedesco *saeter,* l'etrusco *satre* indicherebbero tutti il dio vero,

reale per eccellenza. Le derivazioni di questi tre nomi dal *sat* di *satya-yuga*, e quelle del greco *Cronos dal kr* del *Krta-yuga*, si corrispondono e si comprovano reciprocamente. E come il suffisso sanscrito *ya* unito a Sat dà il nome dell'età aurea, cosí il suffisso latino *urnus* unito a Sat dà il nome dell'aureo Saturno, il re dell'età aurea.

Con questa etimologia la dottrina di Saturno viene ad essere la *vera* dottrina, la dottrina di *sat*, la dottrina dell'« essere ». Troviamo cosí un'altra conferma della connessione tra questa arcaica tradizione latina e la tradizione primordiale; ossia sin dall'inizio di questa nostra difficile indagine troviamo i titoli della « ortodossia spirituale » della tradizione romana.

La presenza nel latino e nelle antiche lingue italiche di questa voce arcaica indo-europea *sat* potrà forse sembrare a taluno un fatto strano ed isolato. Ma non è cosí. Un altro esempio è dato dalla voce *Acca*, il nome di *Acca Larentia*, la nutrice di Romolo e Remo, e la madre dei primi dodici fratelli Arvali, la quale in sanscrito (*okkâ*), come nota il Preller (*Les Dieux de l'ancienne Rome*, Paris, 1865, p. 291), significa madre. Un altro esempio, questo non ancora riconosciuto, è dato dalla voce *anna* (radice *ad*, latino *edo*), in sanscrito nutrimento, che ricompare tale e quale in *anna perenna*, il mitico romano cibo d'immortalità, equivalente all'*ambrosia* dei Greci.

8. - ADDENDA.

Molte altre cose vi sarebbe da riferire e da osservare a proposito di Saturno e di Crono. Tra il greco Crono ed il latino Saturno occorre certo far distinzione, ma, secondo quanto abbiamo veduto, Saturno e Crono, entrambi regnanti nell'età aurea, si riallacciano etimologicamente alle due denominazioni sanscrite dell'età dell'oro, e questo fa vedere che la identificazione del latino Saturno col greco Crono, operata in seguito dai Romani, aveva la sua profonda ragione di essere nella comune connessione con l'arcaico *sat* e con il *Satya-yuga*. Co-

munque, per il loro significato e la loro importanza esoterica, osserviamo che:

1°) Crono è figlio di Urano e di Gea (il cielo e la terra); è la caratteristica dei dodici titani (Esiodo, *Teog.*, 133), dei ciclopi (gli esseri dotati della terza vista, la vista ciclica), nonché degli iniziati orfici, i quali si fanno forti di questa loro genealogia per invocare il diritto di bere alla fonte d Mnemosine, superare quella del Lete, e da mortali divenire per tal mezzo immortali. E nella tradizione romana Saturno, figlio del cielo e della terra, non muore; svanisce subitamente, come Enoch ed Elia nella tradizione ebraica.

2°) Plutarco menziona una leggenda secondo la quale Crono detronizzato dorme in un'isola dei mari del Nord (*De def. orac.*, 18); per questo il mare a settentrione dell'Asia, secondo quanto riferisce il geografo Dionigi, era chiamato mare glaciale o saturnio. Questa leggenda collega Saturno con la tradizione del centro iniziatico iperboreo, equivalente alla stessa tradizione primordiale.

3°) La leggenda del « betilo » fatto inghiottire a Crono con tutti i suoi sviluppi.

Ma poiché ci interessa soprattutto il carattere arcaico italico di Saturno, preferiamo non ricorrere alla Grecia per provare la sua esotericità; cosí pure, non ci occuperemo della consacrazione a Saturno del pianeta Saturno in astrologia, del giorno della settimana nel calendario e del piombo nella tradizione ermetica.

Riteniamo invece non privo di interesse l'osservare come anche altre tradizioni attribuiscano a Saturno l'insegnamento dell'agricoltura inteso allegoricamente. Cosí avviene in un'antica tradizione contenuta nella « *Agricoltura Nabatea* », poema arcaico tradotto in tedesco da Daniele Chwolsohn da una antica versione araba del testo caldaico. L'autore od amanuense Qu-tâmi alla prima pagina della sua rivelazione dice che le dottrine contenute nel testo furono originariamente insegnate da Saturno... alla Luna, che le comunicò al suo idolo, e l'idolo

al suo devoto, lo scrittore, l'adepto-scriba del lavoro Qu-tâmi (cfr. H. P. Blavatsky, *Sec. Doct.*, II, 474).

Chwolsohn pone la prima traduzione araba al 1300 a. C. Non sapremmo dire quale fosse la parola caldaica tradotta con Saturno, ma parrebbe si trattasse del pianeta. È ad ogni modo curiosa la presenza di questo carattere agricolo in Saturno anche presso questa antica tribù semitica.

Quanto al carattere eminentemente agricolo dell'arcaico Saturno italico, esso è indiscutibile. Tutte le invenzioni agricole risalgono a lui; quella dell'innesto, ad esempio, e quella del letame, il *laetamen* che allieta e rende feconda la terra. Il simbolo di Saturno è la falce che serve a ripulire il terreno dalle male erbe, a potare le piante ed a mietere il raccolto. Festo dice che Saturno presiedeva alla cultura dei campi, *quo etiam falx est ei insigne,* e Macrobio (*Sat.*, VII) fa della falce l'emblema della messe. A questo suo carattere agricolo va però associato il suo carattere occulto, abbinamento che si presenta anche in altre divinità agricole e ctoniche italiche. Tra queste notiamo la *Musa Tacita* di Numa (Plutarco, *Numa,* 8), la dea *Muta* di Tatius (Ovidio, *Fast.*, II, 583), la dea Angeronia del Velabro rappresentata con un dito sopra la bocca ed in atteggiamento silenzioso (*ore obligato signatoque*).

Anche l'associazione del carattere agricolo e marinaro di Saturno ricompare in altre divinità italiche. « Le dee-terra d'Italia — scrive André Piganiol (*Essai sur les origines de Rome,* Paris, 1917, p. 112) — sono assai frequentemente nello stesso tempo dee dei marinai. Fortuna tiene un timone e Venere, come Afrodite, protegge i porti ».

9. - Il simbolismo agricolo in Roma.

Virgilio, il poeta iniziato, chiama la terra *magna parens frugum, Saturnia tellus* (*Georg.*, II, 173; *Aen.*, VIII, 329) e chiama i campi i *Saturnia arva* (*Aen.*, I, 569). *Ar-vum quod aratum nec satum est* (Varrone, *r. r.*, I, 12),

è il terreno lavorato, *ar-ato*. La radice *ar*, di cui è difficile determinare il senso piú antico, significa semplicemente lavorare; aratro è lo strumento di questo lavoro, che ha per effetto di aprire le viscere del terreno ed esporre le zolle all'azione solare.

La profonda connessione tra l'agricoltura ed il culto risulta già dal fatto che l'*ara* arcaica (dal vecchio latino *asa*), l'altare nel suo senso primo di *ara* destinata ad accendervi sopra il fuoco sacro (*ara turaria*), era costituita da una semplice zolla di terra e si chiamò *altaria*, quando era alta da terra; Festo ci riferisce che « *altaria ab altitudine dicta sunt* », perché gli Antichi facevano i sacrifici agli dèi superi in edifici *a terra excitatis*, agli dèi terrestri in terra, agli dèi inferi in *effosa terra* (in una fossa).

L'ara era anche spesso una semplice *ara graminacea* (p. es. in Virgilio, *Aen.*, XII, 118; Ovidio, *Met.*, VII, 241; ecc.); ma originariamente era una zolla di terra; e, come dice il Vico (*Principî di Scienza Nuova*, II), « le terre arate furon le prime are del mondo ». E siccome, secondo attesta Varrone (*l. l.*, v), Saturno *è il fuoco*, tanto che con questa identificazione di Saturno e del fuoco si spiegava (Varrone, *l. l.* v; Macrobio, *Sat.*, I, 7) l'uso di inviare durante i Saturnali delle candele di cera ai « saturnali superiori », l'ara risulta duplicemente legata a Saturno: perché fatta di una semplice zolla di terra, e perché destinata ad accendervi il fuoco sacro.

La voce *ara* non è la sola che dal primitivo significato agricolo assurge a termine del culto religioso. Le tracce dell'allegoria e del simbolismo agricolo compaiono ancor oggi nelle lingue neo-latine. Cosí la cultura dei campi, la cultura dell'animo ed il culto religioso si designano mediante parole strettamente affini, derivanti dal latino *colere*. G. B. Vico (*Principî di Scienza Nuova*, II) scrive: « Il primo *colere* che nacque nel mondo della gentilità « fu il coltivare la terra; e il primo culto fu erger sí « fatti altari, accendervi, tal primo fuoco, e farvi sopra « sacrifici, come testé si è detto, degli uomini empi (le « *Saturni hostiae*) ». Si chiamava culto tanto quello dei

campi che quello degli Dei. Virgilio canta insieme gli *arvorum cultus et sidera caeli* (*Georg.*, I, 1); ed invita gli agricoltori ad apprendere *propeios cultus* (*Georg.*, II, 47); Orazio si confessa *parcus deorum cultor*. Incolto indica ancor oggi tanto il terreno non coltivato quanto l'uomo senza cultura. Poiché come è necessario coltivare la terra per ottenerne i frutti che da sé non darebbe, cosí è necessario coltivare l'uomo per ottenerne i frutti che da sé non maturano.

Questa assimilazione dell'uomo, e piú particolarmente del corpo umano, al terreno, è assai antica e diffusa. Secondo il dizionario del Brail e Bailly non è impossibile che la stessa parola *homo* designi l'uomo come abitatore della terra. Da *homo* (*hominis*) si fa di solito derivare *humanus*. In tal caso *humanus* sarebbe indirettamente collegato alla terra, ma non sarebbe connesso con la voce foneticamente cosí vicina *humus*, voce che designa la terra umida (*humor, umore*) e perciò coltivabile, in contrasto con la terra secca, arida ed arsa (*tersa* = terra pel rotacismo).

Ciononpertanto la connessione tra *humus* e *humanus* ci sembra tutt'altro che da escludere; la sua verisimiglianza è comprovata dall'esistenza, che ha pure la sua importanza, di un analogo parallelismo in altre lingue e tradizioni, e dalla esistenza in linguaggi indo-europei di vocaboli etimologicamente connessi a queste parole latine, ed aventi significato affine. Il *Dictionnaire étymologique de la langue grecque* di E. Boisacq (1923, p. 104) collega il dativo omerico χαμαί (a terra) ad un ipotetico i. e. *ghmmai,* da cui il latino *humi* (dativo = a terra) e la voce ipotetica *homo-s, humus, humilis,* il v. lat. *hemonem,* l'osco *humuns* (uomini), l'umbro *homones* ecc.; ed a questa radice i. e. anche l'altra radice *ghom, ghem* che, con la perdita dell'aspirata, si ritrova nel tedesco *gam* in *Bräutigam,* inglese *bridegroom* (antic. *bruidegom*), indizî e residui disseminati nelle varie lingue indoeuropee di una arcaica assimilazione tra uomo e terra. Assimilazione, che ha il suo parallelismo nell'ebraico, dove *adamah* significa terra, in quanto elemento, ma-

teria, ed *adam* significa uomo, ed è il nome del primo uomo, formato da Dio, secondo la « *Genesi* », con il fango della terra.

Comunque, esplicita identificazione tra corpo e terra è categoricamente fatta da due antichi scrittori latini, Ennio e Varrone. Varrone dice (*De l. l.* v, 59): « *Haec* « *duo, Caelum et Terra, quod anima et corpus. Humi-* « *dum et frigidum terra eaque corpus, caldo coeli et* « *inde anima* ». Ossia: Il cielo e la terra sono lo stesso che l'anima e il corpo. Il corpo ha per elementi l'umido ed il freddo che sono la terra, e l'anima ha per essenza il calore o il cielo. E poco oltre: « *humores frigidae sunt* « *humi* ». Quindi Varrone (*De l. l.*, v, 60) scrive: « Ha ragione Pacuvio che dice: *Animam aether adjugat* (l'etere accoppia l'anima) »; ed Ennio: « *Terram corpus quae dederit, ipsam capere, neque dispendi facere hilum* » (La terra stessa ossia il corpo prende ciò che [l'anima] le diede, né con ciò fa la menoma perdita). « La separa- « zione — prosegue Varrone (*De l. l.*, v, 60) — dell'anima « dal corpo è per gli esseri viventi un'uscita dalla vita, « *exitus*; come si chiama la morte *exitum* (cfr. ital. esi- « ziale) e la nascita *initia* perché il corpo e l'anima *in* « *unum ineunt* ».

Secondo Ennio e Varrone, dunque, come la terra si apre grazie all'aratro per poter accogliere il seme gettato dal coltivatore e farlo fruttificare, così il corpo si apre per concepire l'anima, e la *materia* diviene in tal modo la *mater* dell'anima; ed il palese e non casuale richiamo ai Misteri (*initia*) fa capire che il paragone ha valore e va riferito non soltanto al caso della nascita umana, ma sibbene anche al caso della rinascita (la palin-genesi) iniziatica, la nascita alla « vita nuova ».

Varrone ed Ennio, dunque, adoperano in senso spirituale ed addirittura iniziatico il simbolismo dell'agricoltura. Si ponga d'altra parte questo passo di Varrone accanto a quello su riportato di Macrobio circa il carattere e il significato esoterico dei Saturnali, e si veda un po' se i due passi non si completino e non si chiariscano a vicenda, e se insieme non ci diano la conferma

della esistenza, e della persistenza nei tempi classici, di una tradizione iniziatica romana collegata e derivante dalla tradizione primordiale dell'età dell'oro. Si veda un po' se non è legittimo, anche limitandosi ad una semplice indagine culturale, vedere nella cultura dei campi cui presiedeva Saturno, il simbolo della cultura nel *campo* spirituale, e nella *peritia ruris,* nell'arte della coltivazione, insegnata ai latini da Saturno, la dottrina e l'arte della coltivazione dell'uomo, la dottrina tradizionale, primordiale, che Saturno, il dio vero, il *satyadeva,* arreca dall'Olimpo etereo, ed occulta nel Lazio nell'età aurea.

Naturalmente non pretendiamo con quanto abbiamo rinvenuto, illuminato ed inquadrato, persuadere tutti i nostri lettori. Anzi, agli scettici per sistema dichiariamo onestamente che non possediamo la documentazione cinematografica dello sbarco del re Saturno sulle rive del Lazio; ed agli irrisori dei *nostri* miti pagani, perché credenti nelle *buone novelle* esotiche, non diciamo nulla, sol perché non ci è lecito dire loro quanto si meriterebbero. A coloro, per altro, che in parte almeno aderiranno a quanto abbiamo scritto, *dobbiamo* fare rilevare che la presente è la *prima* esposizione di questa visione dell'esoterismo romano; e *dobbiamo* invitarli a non alterarla nel prendercela e nel riesporla, nonché a *volersi ricordare,* senza reticenze ed infingimenti, di citare la fonte. Questo diciamo non per misera umana ambizione, né in nome della correttezza e della morale, ma sibbene a scanso di equivoci. Coerentemente è d'altra parte nostro dovere riconoscere e dichiarare che, se ci è consentito *pandere res alta terra et caligine mersas,* non è unicamente opera e merito nostro, ma è anche dovuto a qualche importante indicazione tempestivamente e « gerarchicamente » trasmessaci.

III

HAVISMAT

LA TRADIZIONE E LA REALIZZAZIONE

Sviluppo è integrazione, restaurazione del frammento nel corpo unico della Realtà. Resurrezione — come ritorno. Ritorno, come superamento della limitazione spaziale e temporale che è condizione dell'esistenza umana, riducendo queste limitazioni nel simbolo della orizzontale e della verticale, il cui punto di intersezione e di confluenza, concrezionalmente, è l'uomo. Prolungando le due direzioni, il punto di incontro della orizzontale e della verticale come fine caduta limitazione si fa punto vivo, centro radiante — l'uomo, Uomo Universale. Questo è il simbolismo della Croce — la Croce degli elementi: Fuoco in alto, Terra in basso, Aria a destra, Acqua a sinistra. Al centro il Nome ineffabile. Colui che abbraccia tutto abbraccia sé: disciogliendosi s'integra, integrandosi si conquista, conquistandosi si realizza, realizzandosi *è*.

Di tutto ciò, il segno è fissazione scheletro nelle cui midolla vive impensabile ciò che non si può e non si deve dire. Unico mistero, è ciò di cui le varie tradizioni danno il presentimento offrendo i gradi della realizzazione con l'agitare le Forme perché nelle loro pieghe si percepiscano i Ritmi, inserendo in questi le pause

affinché tra le loro trame *sia* il Silenzio. La parola allora svela le Forme, schiude i Ritmi e cova il Silenzio. Dal punto di vista dell'Ascesi integrale, questo è il simbolismo del Verbo.

Le tradizioni sono e non possono essere che il simbolo della Tradizione unica che è al di là di esse, senza la quale esse non esisterebbero e grazie alla quale esse velano e svelano ciò di cui non si può dire, ciò che nell'uomo è al di là dell'uomo, ciò che nella forma è al di là della forma, ciò che nell'esistenza è al di là dell'esistenza. In tal modo lungo i gradi della Realizzazione, rimuovendo le ombre e i simboli e i *signamina,* divenendo la Realtà, dimorando in essa, essendola, le tradizioni portano alla Tradizione. Qui, apicalmente, anche la condizione dell'essere è superata e l'integrazione *in toto* è conseguita: questo, beninteso, dal punto di vista dell'Ascesi integrale che è sommità e centro, punto di arrivo e asse centrale di visione: tutti gli altri punti nei varî piani o stadi avendo un valore puramente relativo, quello di transizione, *transitio,* passaggio e, in un certo senso, veicolo.

Quello che ad un certo livello nelle varie tradizioni deve apparire come vincolo non è in realtà che sostegno, un insieme di sostegni perché in ciò che è evio si ritrovi un alveo ove si contenga il tumulto delle acque attraverso la cui fluenza sia possibile, sia pure intermittentemente, la visione del fondo. Qui la tradizione è *scientia, ars,* θεωρία, e, il compimento, *usus,* ἄσκησις. Ma non si tratta che di due aspetti, i quali nell'Ascesi integrale, θεωρία καί ἄσκησις, *ars et usus,* riconfluiscono in un sol punto. La divisione non è possibile che da un punto di vista puramente umano e relativo, nel quale la visione tollera la lontananza, e realizzazione significa conquista. Ma nell'ordine della Realtà non vi è punto di arrivo né punto di partenza, né *terminus ad quem* né *terminus a quo,* ciò che è essendo assolutamente al di là del tempo e dello spazio e, soprattutto, dell'uomo. Nemmeno di compimento si può parlare, bensí di una abolizione della limitazione, di una distruzione del sonno. Ma, pratica-

mente, vi è θεωρία e vi è ἄσκησις, *scientia et usus,* nella misura che l'integrazione, il ritorno allo stato normale, implichi uno sforzo; e cosí abbia aspetto di conquista.

Il mondo moderno, da qualche secolo, non solo ignora l'accidentalità di questo aspetto, ma con mala sete e mala ricerca ne va proiettando il fantasma nel mito della condizione temporale: nel futuro. Essendosi falsato l'asse della Conoscenza, l'incapacità a portarsi oltre i limiti che condizionano l'esistenza umana spinge l'uomo a protrarre, nell'indefinito di una oscurità che egli ignora, la Realizzazione, che è sola ed effettiva conquista. Cosí lo sviluppo reale, il quale non è altro che integrazione, gli appare in un succedersi — Storia — o in un rapprendersi — Filosofia — o in un anelare — Religione; la prima fissando la mobilità che è irreducibile a successione, la seconda cristallizzando l'immutabilità che è irreducibile a immobilità, l'ultima parodiando la certezza che è irreducibile a promessa. Cosí volgendo a ciò che mai sarà, l'uomo si stronca e si perde. Ad una illusoria conoscenza s'appone una illusoria azione, ad una vertigine senza centro s'appone una agitazione senza scopo: ciò che è perduto nel dominio della vita è ciò che è cristallizzato e costituito ad ente fittizio nel dominio della conoscenza. L'uomo è un bimbo nato a mezzanotte — dice un testo taoista — e crede che l'ieri non sia mai esistito: vuoto di dentro, il soffio s'è ritratto da lui. Spinto da fuori, è volto verso fuori. Cosí l'uomo moderno cede all'abbaglio del futuro, non sospettando nella sua povertà ciò che non vede, ciò che l'eccede, ciò che è *prima* di lui, *dietro* a lui come vena profonda ed invisibile. Esaurito il ritmo della Contemplazione, resta artificialmente inspessito il ritmo dell'Azione. Storia, Arte, Filosofia, Credenza — fra questi quattro cadaveri l'uomo-cadavere vive il mito del futuro, cioè dell'irrealizzabile, e ne fa corona e maschera alla propria morte: morto prima di nascere, egli afferma una vita a venire: putrefatto prima di vivere, egli gioca agonicamente con la resurrezione futura: in un presente nullo, si volge ad un avvenire illusorio.

Ma se una reintegrazione è ancora possibile, questa reintegrazione implica il compimento della decadenza: bisogna che si realizzi tutta la sterilità della falsa conoscenza e della falsa azione e che da una catastrofe radicale sorga l'èmpito che rinnoverà radicalmente l'equilibrio. Negare prima e sempre, affermare solo quando tutto è stato negato, quando l'uomo sia veramente, dinanzi a ciò che non conosce e che non possiede, un cadavere nelle mani della lavatrice di cadaveri — com'è detto nella tradizione islamica. Soltanto una passività assoluta può generare un'attività assoluta: soltanto offrendo integralmente si può, per radiazione di *caritas*, tutto riprendere, tutto riassorbire.

L'atteggiamento di *purità* verso le tradizioni, malgrado le differenze che le distinguono in tipi varî a seconda delle speciali tendenze degli uomini a cui si rivolgono, implica l'assenza totale di pregiudizî di ogni sorta per cui la *forma mentis* risulti veramente quel che dovrebbe essere, una *mens informalis* che è poi, e non altro, la pura attitudine metafisica, quella dell'Ascesi integrale. Tutti i punti di vista sono relativi di fronte a quest'ultimo, che è terminale e risolutivo di ogni altro e grazie al quale la visione è purificata da ogni scoria.

Le vie della Realizzazione sono infinite, ma il Centro è unico e l'Ascesi integrale è ciò per cui la Realizzazione diventa possibile: una subordinazione gerarchica in vista del fine ultimo è appunto il Corpo della Tradizione le cui membra sono le tradizioni particolari e visibili. Non si tratta qui della *recta ratio,* ma della *recta via* per cui *tutto* l'uomo vibri nel senso della Verità: *tutto* l'uomo e non solo una parte di esso che isolandosi si cristallizza e cristallizzandosi decade.

Con la Realizzazione tutto ciò che fu diventa ciò che è e ciò che sarà. La natura del Sé è eterna presenza — dice Ça*n*karacârya, e, nel suo significato profondo, *Usu Vetera Novant,* cioè: con la Realizzazione ciò che fu divenendo ciò che è, esso passa dal dominio apparente della temporalità in quello reale dell'eternità.

OSO

UNA VOLONTA' SOLARE

I

L'alto movente, ch'èccita ogni stasi
del passato a riprendere contatto
col volere che intìma nuove fasi
in avanti alla terra, urta di scatto
    le resistenze nere
    illuse di volere.

Volontà d'uomo è solo movimento
verso il proprio rinascere immortale;
e il desisterne è morte, è il fuoco spento
d'antichi dèi nel corpo minerale
    ove l'uomo è feticcio
    irreale, e terriccio.

Dal cherùbico volto di Michele
splende in mondialità, senza arrestarsi,
l'uomo che crea divine parentele
fra il suo futuro e gli esseri scomparsi
    che fu lui stesso, ma
    senza sua volontà.

Raggia, da quel divino aspetto, il fuoco
della parola-dio, che uccide il mostro
superstite nel nostro sangue fioco;
e in quel volto risuscita, ma nostro,
    l'onnipotente aiuto
    già da noi ricevuto.

Ora il nostro risveglio umano è l'atto
che induce, fatta spada eccelsa, stasi
del passato a riprendere contatto
col voler nostro, ch'èccita altre fasi

In avanti alla terra.
E santa è questa guerra.

II

La cerchia oppugnatrice che si stringe
intorno alla tua vita immeritoria,
dà forma alla dubbiezza onde eri sfinge,
scattandone impeto atto alla vittoria.

La ferrea stretta, è quella, anzi, che spinge
la tenebrosità d'ogni tua scoria
a esprimer sé mercé la tua laringe:
sciogliendo la sua morte in forza ustoria.

Tanto piú vinci, quanto piú ti serra
l'ostacolo del mondo che ti plasma
lavorandoti a fuoco, in piena terra.

Ora che il voler tuo non ti costerna,
ma stringe e sbozza un dio dal tuo fantasma,
la tua vittoria è pertinacia eterna.

III

L'erba, che spìrita aliti lucenti,
trilla d'uccelli in iridi di schiume.
Ogni zolla è una stella senza lume,
che c'invola dal petto ali e concenti,
dando un quadruplo volo
all'uomo triplo e un solo.

Concordanza magnetica mareggia
le sue sonorità d'istinti sordi
nelle faune stellari, i cui ricordi
errano sulla terra, a grèggia a grèggia,

finché noi non s'indulga
al fio che le promulga.

Le promulga animali, in terra e in acqua,
sparpagliandole in gruppi numerati;
ma, in parvenza di corpi, son peccati
d'uomo, che in sue fantasime scialacqua
onnipotenza infusa,
ch'egli stesso ricusa.

Se riprendi entro te, volontà buona,
sfavillante al mio sangue senza quando,
gl'impeti che, da sempre, vai versando
in suoli e fiori e faune, onde persona
breve ti sei scolpita,
da quella immensa vita;

tu salvi delinquenze, ch'hai già sparso
in polpa d'animali, e passioni
d'oro, trasfuse in floride stagioni,
e fissità d'errori, ond'è sí scarso
di vita il minerale
che fu fuoco mondiale.

Reintegri lo spirito indiviso
che ha sparso a terra stelle eccelse in bruti,
e il sole in fusti vegeti e fronzuti,
e il suolo (ch'era te nel paradiso)
in pietre senza fiamma:
teatro del tuo dramma.

Il tuo dramma è che torni teco, in alto,
trasfuso in sangue tuo d'uomo risorto,
il regno della terra, ove sta, morto
in narcòsi tellurica di smalto,
il fuoco dei primordi,
di cui già ti ricordi.

La tua memoria cosmica, infittita
in qualità di scheletro, scompone
con volontà di resurrezione,
e rioffre al Signore della Vita,
il Corpo Universale
libero d'ogni male.

PIETRO NEGRI

IL LINGUAGGIO SEGRETO DEI « FEDELI D'AMORE »

Diversi anni or sono Luigi Valli dava alle stampe: « *La Chiave della Divina Commedia* » in cui, procedendo felicemente lungo la linea interpretativa divinata dal Foscolo e poi seguita da Gabriele Rossetti, dal Perez, dal Pascoli e da qualche altro, riesciva a porre in evidenza trenta armonie tra l'Aquila e la Croce nel poema sacro ed a rintracciare, almeno in parte, la dottrina nascosta sotto il velame *delli versi strani*. Il pensiero esposto e simultaneamente occultato da Dante sarebbe, molto sinteticamente, questo: La Croce si è mostrata impotente a redimere di fatto l'umanità e non può redimerla da sola Occorre il concorso dell'Aquila, ossia dell'autorità e della giustizia imperiale, occorre ristabilire l'Impero, ritogliere alla Chiesa l'infausta dote datale da Costantino; avrà allora fine senz'altro la corruzione della Chiesa e l'umanità, grazie alla doppia virtù della Croce e dell'Aquila, potrà effettivamente salvarsi. Dante proclamava apertamente che sulla cattedra di San Pietro stavano degli indegni usurpatori, dei *predicatori di ciancie*, che non possedevano il *verace intendimento* dato da Cristo al suo *primo convento*; e velatamente aggiungeva che sul carro della Chiesa stava seduta la meretrice apocalittica, riconosceva il fallimento della predicazione della Croce e la necessità dell'intervento dell'Aquila imperiale per salvare l'umanità. Questa concezione ardita e per certo

cattolicamente poco ortodossa inspirava non soltanto gli scritti ma anche l'azione di Dante, intesa ad attuare il suo programma mediante le armi dei Templari dapprima, e poi dell'Imperatore.

Seguendo logicamente il filo di questi studî Luigi Valli successivamente pubblicava un poderoso volume, estremamente importante ed interessante, intitolato: « *Il linguaggio segreto di Dante e dei Fedeli d'Amore* ». I primi secoli della letteratura italiana e tutta la storia e le lotte di quei tempi sono l'oggetto di questo studio, e si presentano sotto una luce ed un aspetto dai piú sino ad ora insospettato ed inaspettato. Con un lavoro paziente, metodico, scientifico ed imponente il Valli, riprendendo l'opera incompresa e negletta del Rossetti, appura e dimostra l'esistenza sin dagli inizî della letteratura italiana di un linguaggio segreto, il gergo dei Fedeli d'Amore; ne decifra il senso, la molteplice allegoria dottrinale, settaria e politica, e riporta alla luce tutto un grandioso movimento, inspirato dalla « tradizione iniziatica » e nemico acerrimo della Chiesa di Roma.

Non potendo neppure succintamente riassumere le vicende di questa grandiosa lotta diremo solo come, attraverso questa comprensione, i poeti d'amore, gli scrittori del « dolce stil novo », che sembravano stranamente perdersi a cantare di un loro amore assurdo, manierato ed inconsistente, si trasfigurano in lottatori formidabili, in ardenti paladini della loro Fede Santa. Grandeggiano drammaticamente su tutti le nobilissime figure di Cecco d'Ascoli e di Dante Alighieri, questi tanto piú grande quanto piú sia compreso. Noi esterniamo a Luigi Valli la nostra ammirazione e la nostra riconoscenza; la sua opera costituisce, come l'abbiamo intesa definire, uno « spezzone di gelatina », e per quanto contro di essa si sono coalizzati il misoneismo miope e pigro della « critica positiva », le vestali dell'estetica pura e gli accorgimenti degli interessati, la luce è ormai fatta e finirà con l'imporsi.

L'amore di cui ardeva il cuore dei Fedeli d'Amore è affine all'amore mistico della letteratura persiana ed a

quello del « *Cantico dei Cantici* ». Gabriele Rossetti lo ricollegava senz'altro all'amore platonico, il che darebbe un carattere pagano al movimento. Il Valli dimostra che la « rosa », il « fiore », la « donna » (1), che è sotto varî nomi l'unico oggetto di questo amore, è l'*intelligenza attiva*, che innamora di sé l'*intelletto possibile* (2): è, come canta Dino Compagni:

L'amorosa Madonna Intelligenza
che fa nell'alma la sua residenza
che co' la sua bieltà m'ha innamorato.

Al cumulo delle prove rinvenute in proposito, o riportate, dal Valli, se ne potrebbero aggiungere altre assai; questa, per esempio: Dante sin dal principio della « *Commedia* » parla della

divina potestate,
la somma sapienza e il primo amore,

ponendo il suo « amore » in una triade che corrisponde perfettamente — nella Kabbalah — alla triade delle piú elevate *sephiroth*: *Kether, Cochma, Binah,* ossia la Corona, la Sapienza e l'Intelligenza.

(1) Come la « rosa », che si ritrova nella tradizione pagana — la « rosa » in Apuleio è simbolo della rigenerazione di chi è decaduto in « animale » — ha qui rispondenza col « loto » delle tradizioni orientali (benché, tecnicamente, questo alluda ad un « risveglio » alquanto diverso); cosí la « donna » dei Fedeli d'Amore si può mettere in relazione con quella « Sophia » che produce « resurrezione » in un « nuovo corpo », di cui si è detto a proposito di Gichtel (cap. I); con la « Diana », che nell'ermetismo acquista un preciso significato tecnico; con la Çakti dell'induismo, principio di cui abbisogna l'iniziato per la sua integrazione; con quella *prajñâ* o *prajñâpâramitâ* (la sapienza trascendente) che nel buddhismo mahâyânico è raffigurata come una donna celeste, con cui il Buddha si congiunge. [*N. d. U.*]

(2) Per questi due termini bisogna riferirsi alle rielaborazioni arabe e scolastiche della metafisica e della psicologia aristotelica. L'« intelligenza attiva » è quella trascendente e universale. Con « intelletto possibile » si intende la capacità latente, in sé limitata e impedita, che ha l'intelletto umano di attuarsi come quella intelligenza, con la quale sta appunto in un rapporto come di « possibilità » ad « attualità ». [*N. d. U.*]

Se questa è la donna, la *domina,* dei Fedeli d'Amore, è perfettamente logico che Francesco da Barberino nei suoi « *Documenti di Amore* » ponga la *docilitas,* la docilità (da *docere,* ammaestrare), per prima tra le *dodici* virtú, che l'Amore deve risvegliare nei novizî. La tradizione che pone tra i primi requisiti dell'iniziando questa docilità si è trasmessa sino a noi, come risulta ad esempio da quanto dice e riporta A. Reghini alle pp. 106-108 del suo libro sulle « *Parole sacre e di Passo* ». Anche la parola *disciplina* ha il duplice senso di scienza e di costrizione; ed il tedesco *gelehrig* corrisponde per la sua polisemia al latino *docilis.*

La trasmissione del linguaggio segreto dei Fedeli di Amore in quello di sette e movimenti posteriori è stata riconosciuta, oltreché dal Valli e prima di lui, dal Rossetti e dall'Aroux, i quali anzi si spinsero troppo oltre su questa via e furono talora fuorviati dall'intento di volere riconoscere le concordanze tra i varî gerghi settarî; ma la concordanza esiste in parte indubbiamente, ed induce a porre il problema della trasmissione, non del solo gergo settario, ma della stessa dottrina tradizionale.

Anche noi, col Valli, riteniamo che il Rossetti, primo sistematico scopritore del gergo settario dei Fedeli d'Amore, fu condotto alla sua interpretazione dalla conoscenza di antiche tradizioni segrete. Se la memoria non ci inganna, il suo « *Mistero dell'Amor platonico nel Medio Evo* » è dedicato a B. L., che è molto verisimilmente Bulwer Lytton, l'autore di « *Zanoni* », che oltre ad avere una profonda erudizione esoterica, era anche un esperto conoscitore della lingua e della letteratura italiana. Si può forse pensare che il Rossetti sia stato indotto ed avviato dal Bulwer Lytton allo studio sistematico del gergo settario medioevale, studio felicemente ripreso dal Valli, che è pervenuto ad emendare, estendere e completare i risultati conseguiti dal Rossetti nel secolo scorso.

Abbiamo veduto che l'Amore è l'« Intelligenza attiva », è, come dice Dante nell'ultimo verso della Com-

media, l'*Amor che move il Sole e l'altre stelle*. Nell'*intelletto possibile* del Fedele d'Amore questa intelligenza attiva è desta ed attiva, nei profani è dormiente ed inoperosa. Coerentemente secondo il Valli (*op. cit.* p. 172), nel gergo settario *dormire* significa essere nell'errore, essere lontano dalla verità, ed in particolare appartenere alla Chiesa di Roma. È il simbolismo adoperato da Dante negli ultimi canti del Purgatorio, in cui all'immersione nel fiume Lete, il fiume del sonno o dell'oblio, succede quella nell'Eunoè, in virtú della quale come pianta novella (*neo-fita*) rinnovellata di novella fronda, Dante diviene *puro e disposto a salire alle stelle,* ossia capace di assurgere al « *regno dei cieli* ». Come è noto, si tratta di un simbolismo pagano, adoperato da Virgilio e da Platone, e che si ritrova sin nel piú antico orfismo e nei Misteri eleusini; ivi al fiume Lete, che travolge la coscienza degli uomini, è contrapposta la fresca sorgente della Memoria o la virtù mnemonica del melograno, che dona il risveglio e l'immortalità. L'anàmnesi platonica, il ricordo, si identifica alla conoscenza, e corrispondentemente la verità, la *a-leteia,* è la negazione, il superamento, del Lete. Il conseguimento della verità è una conquista della coscienza sopra il sonno e la morte; occorre giungere a mantenere la continuità della coscienza anche attraverso il sonno e la morte.

L'Amore in senso iniziatico ha dunque la capacità di sottrarre al sonno ed alla morte, dando al Fedele d'Amore una *vita nuova*. Ciò si raggiunge per gradi di perfezionamento successivo.

Nei « *Documenti di Amore* » di Francesco da Barberino, nei primi gradi il Fedele d'Amore è rappresentato trafitto dal *dardo* d'Amore e negli ultimi è rappresentato con delle *rose* in mano (Valli, *op. cit.,* pag. 249). In una delle dodici figure dell'« *Azoth* » di Basilio Valentino si ritrova il simbolismo del dardo. Ma l'affinità tra il simbolismo d'amore e quello ermetico ed il legame tre le due tradizioni risultano ancor piú manifesti per la presenza del *Rebis* ermetico in uno dei disegni che illustrano i « *Documenti di Amore* » di Fran-

cesco da Barberino. Il *Rebis*, o androgino ermetico, è un caratteristico ed importantissimo simbolo ermetico, simbolo e termine di cui abbiamo brevemente tracciato la storia nel nostro scritto sopra « *Un codice alchemico italiano* » (vol. I, cap. IX); la figura del *Rebis* riprodotta dal Valli (*op. cit.*, p. 247) risale al tempo di Dante ed è piú antica di alcuni secoli di quelle che abbiamo rintracciato nei libri di ermetismo.

Altre concordanze col simbolismo e con la terminologia ermetica si ritrovano nei versi di un oscuro poeta di amore, Nicolò dei Rossi, il quale in una sua canzone esprime « i gradi e la virtude del vero amore ». Questi gradi son quattro; il primo si chiama *liquefatio* la quale si oppone — dice il dei Rossi — alla *congelazione*. Il secondo grado si chiama *languor*, il terzo *zelus*, nel quarto l'amore attinge la somma gerarchia mediante l'estasi od *excessus mentis* (cfr. Valli *op. cit.*, pp. 97. 191). Si comprende dunque come una delle piú importanti opere della letteratura d'amore, il « *Roman de la Rose* » (di cui il « *Fiore* » è la versione italiana dovuta ad un Durante fiorentino che è quasi sicuramente Dante), tratti esplicitamente di alchimia e venga catalogato nella letteratura alchemica. Questa rosa cantata con cosí commovente accordo da tutti questi poeti, a cominciare da Ciullo l'Alcamo, la candida rosa dantesca, è evidentemente affine, se non identica, alla rosa ermetica dei Rosacroce.

Una importante conferma di questa assimilazione ed affinità tra ermetismo e Fedeli d'Amore ci è offerta dal quarto dei cosí detti « gradi templari » della Massoneria sorti in Francia od in Germania verso la metà del XVIII secolo. Si tratta dei *Princes de Mercy*, detti anche Cavalieri del Delta sacro, e designati anche in altro modo. Loro compito, dice il rituale, è « custodire con fedeltà il tesoro della sapienza tradizionale, sempre velandolo a coloro che non sappiano penetrare nel terzo cielo ». *Terzo cielo* è il nome del loro tempio ed è, come tutti sanno, il cielo di *Venere*. Notiamo peraltro che nell'orfismo e nel pitagoreismo il terzo cielo era l'ultimo. Filo-

lao infatti dice che i cieli sono tre: Urano, il cosmo e l'Olimpo. Il terzo cielo, l'Olimpo, è la dimora degli Dèi, e San Paolo si riferiva a questa classificazione orfico-pitagorica dei cieli quando raccontava di essere stato rapito al terzo cielo.

Ora l'« Intelligenza » di Dino Compagni, scrive il Valli (*op. cit.* p. 186), « sta in un palazzo dove i diversi « ambienti rappresentano probabilmente gradi di inizia-« zione, e in quel palazzo *il terzo loco è lo salutatorio...* « richiamandoci alle frequenti allusioni al terzo cielo o « al terzo grado, che nel cielo materiale è il cielo di « Venere, ma nel simbolo significò assai probabilmente « la setta o un grado superiore della sua iniziazione ».

I Principi di Mercede « pervengono mediante la loro triplice virtú a sollevare il velo della verità »; e si chiamano perciò *beni émeth,* i figli della Verità. Tra i simboli caratteristici del grado figura il Palladio dell'Ordine, ossia « la statua della Verità, ignuda e coperta di un velo tricolore ». Questi tre colori che ricompaiono nella decorazione del Tempio ed in altri simboli del grado sono il verde, il bianco ed il rosso, i tre colori ermetici, i tre colori di cui Dante adorna la sua Beatrice (*Purg.* XXX, 31-33).

Il simbolismo numerico del grado si basa sul numero tre e le sue potenze; il Delta sacro o Delta luminoso è uno dei suoi simboli principali. La parola *émeth,* verità, consta di tre lettere, la prima, la mediana, e l'ultima dell'alfabeto ebraico. Il suo valore numerico è 441, ossia *nove*. Sul trono stanno *nove luci*. Nel tempio stanno *nove* colonne, ciascheduna delle quali porta un candelabro a *nove* luci; ossia in tutto vi sono 81 luci. L'età di 81 anni è l'età rituale. Non staremo a ricordare quale importanza annetta Dante al *tre* ed al *nove,* e con quanta frequenza il numero *nove* ricorra nella « *Vita Nuova* »: il Valli riporta (*op. cit.*, p. 273) dei versi in cui Jacopo da Lentini propone che « *le mercé siano strette... né dagli amadori chiamate infino che compie anni nove* ». E, quanto al numero 81, il Valli ha già riportato il seguente strano ed ardito passo di Dante che nel « *Con-*

vivio » scrive precisamente cosí: « ...Platone, del quale « ottimamente si può dire che fosse maturato... vivette « ottantuno anno... E io credo che se Cristo fosse stato « non crucifisso, e fosse vissuto lo spazio che la sua vita « poteva secondo natura trapassare, elli sarebbe a li « ottantuno anno di mortale corpo in eternale trasmu- « tato » (IV, XXIV); ossia, se ecc. ..., sarebbe giunto all'età rituale dei Cavalieri del Delta sacro. Naturalmente Dante nella « *Vita Nuova* » fa morire Beatrice nel *nono* giorno del mese di giugno del 1281; ed ha cura di specificare che in Siria il mese di giugno è il *nono,* e che Beatrice era morta quando « lo perfetto numero nove volte era compiuto » nel terzo decimo secolo, ossia nel 1281.

Tra i simboli di questo grado che si riconnettono al simbolismo dei « Fedeli d'Amore » notiamo ancora la freccia che sta sul trono dell'*Eccellentissimo* (il presidente della *camera*), che è evidentemente il dardo che Francesco da Barberino pone in mano di Amore nella prima figura dei suoi « *Documenti di Amore* » (cfr. Valli, pp. 237-249). Questa freccia è di legno bianco ed ha le piume dipinte parte in verde e parte in rosso, e la punta ha d'oro.

Altro simbolo del grado è costituito da due frecce, i due dardi d'Amore della tradizione (cfr. Valli, p. 362), uno d'oro, l'altro di piombo: i due dardi della canzone dantesca: « *Tre donne intorno al cor mi sono venute* ». Per piú ampie notizie sopra questo argomento rimandiamo al *Manuale* di Andres Cassard (New-York, 1871. 6ª ed., p. 381 sgg). Ed infine occorre appena accennare come l'*unica Fenice,* di cui si fa un continuo parlare nella poesia dei Fedeli d'Amore e che, come mostra il Valli, rappresenta l'organizzazione e la tradizione iniziatica sempre rinascente, non sia altro che uno dei piú importanti simboli dell'ermetismo, il simbolo dell'*opera al rosso.* La purpurea Fenice rinasce e vive tra le fiamme del « fuoco filosofico », come il Fedele di Amore ardendo di santo zelo (lo *zelus* di Nicolò dei Rossi) rinasce alla vita nuova mediante l'*excessus mentis.*

Altri numerosi raffronti si potrebbero stabilire tra il gergo settario decifrato dal Valli ed il linguaggio simbolico degli ermetisti; tra il simbolismo della dottrina d'Amore e dei movimenti affini e derivati. Raffronti che costituiscono un indizio e forse una prova della esistenza e della continuità di una tradizione iniziatica che risale al Medioevo. A differenza del Valli, noi facciamo peraltro molte riserve circa la purezza del carattere cristiano di tale tradizione. Quando si incomincia a riconoscere la esistenza di un « *Falso sembiante* », in una organizzazione segreta, procedente per gradi, è lecito dubitare che se *amor e cor gentil sono una cosa,* la parola *gentile* possa anche avere il senso che ha in *latin sangue gentile*; e che, se Dante prende da Virgilio *lo bello stile,* Virgilio possa rappresentare anche l'iniziazione pagana. Ma avremo occasione di ritornare su questi problemi; per ora ci limitiamo a notare come il Boccaccio, che il Valli ci mostra esaltatore dei Templari, il Boccaccio autore di una « *Genealogia degli Dei* », nella decima novella del Decamerone si faccia beffe della resurrezione della carne, proprio cioè di quello stesso insegnamento di cui si fecero beffe gli Ateniesi, dicendo a San Paolo: « Su questo ti sentiremo un'altra volta ». Ricordiamo, a proposito del Boccaccio, che nella sua terza novella egli fa dire a Melchisedech che tra il giudaismo, il cristianesimo e l'islamismo « nessuno sa quale sia la vera fede ». Che il Boccaccio metta frasi di questo genere proprio in bocca a Melchisedech, che occupa una posizione di primo ordine nella tradizione e nella gerarchia esoterica, è cosa che può far riflettere assai e può far sospettare quale fosse *l'unica Fenice che con Sion congiunse l'Appennino,* come dice un sonetto che va sotto il nome di Cino da Pistoia.

Un'ultima osservazione. In un nostro precedente scritto sulla *Conoscenza del simbolo* avemmo occasione di citare un passo del « *Convivio* », da cui risulta come secondo Dante nel linguaggio allegorico i sensi da considerare fossero quattro, corrispondenti forse ai quattro gradi del rito e dell'organizzazione. Di questi quattro

sensi il piú importante, per noi, è l'ultimo, ossia il senso *anagogico*. Naturalmente questo senso spirituale, che si riferisce alla tecnica del perfezionamento spirituale, non può essere inteso e talora semplicemente intraveduto, senza la esperienza tecnica personale: *intender non lo può chi non lo prova,* dice Dante. Ed è per questo che esso è sfuggito quasi sempre a coloro che sino ad ora si sono occupati del linguaggio segreto dei Fedeli d'Amore, a differenza del senso che potremmo chiamare *sinagogico*. Per esempio, dormire significa *allegoricamente* vivere nell'ignoranza, nell'inerzia dell'intelletto, *moralmente* significa non partecipare al lavoro dell'organizzazione, *anagogicamente* lo stato opposto a quello del Risveglio iniziatico. Il Valli sostiene che, mentre la « *Vita Nuova* » è scritta in cifra, Dante ha abbandonato nella « *Commedia* » il gergo settario; ma, se questo è vero, in parte almeno, per il senso morale o politico, poiché nel poema sacro l'ostilità contro la Chiesa è esplicita e addirittura violenta, non è vero per il senso anagogico. Questo senso è ancora e necessariamente nascosto sotto il velo del simbolismo, e per interpretarlo occorre possedere l'esperienza degli stadî di coscienza cui si riferisce, e la conoscenza dei simboli tradizionalmente adoperati per indicarli. Per questa ragione il vero e supremo significato del linguaggio segreto di Dante e dei Fedeli d'Amore rimane e rimarrà sempre un mistero per tutti coloro che « dormono » e seguiteranno a « dormire ».

ABRAXA

SOLUZIONI DI RITMO E DI LIBERAZIONE

Come l'uomo nella mortal vita è « uno che è uscito dall'essere », « uno che è fuori dall'essere »; cosí pure torna all'« essere » chi in sé geli le « acque » [1], e le

[1] Per il senso dei varî simboli, si rimanda al primo volume di questa raccolta. La spiegazione si limiterà ai simboli nuovi che via via si incontreranno. [*N. d. U.*]

larve di nebbia di sete di febbre del suo esser uomo disperda.

La *soluzione di salute* — è questa. « Essendo », torni libero e liberatore, e prende cominciamento la *magia dell'Identità* in te. Ciò che è in alto e ciò che è in basso si muovono per congiungersi in una cosa unica che viene dall'infinito e all'infinito, luminosamente snodandosi, va.

Tu divieni partecipe di questa vicenda: dentro ai sensi alle membra e ai gesti tuoi, che ora sanno sopportarla, ne accogli il ritmo e la *esprimi*. Di innùmeri poteri presenti e pur invisibili, ora ti senti quasi condottiero, nel tuo andare d'ogni ora, come in un calmo entusiasmo d'eroe. Tu continui e completi e liberi l'essere loro, e questo fuoco che arde ogni atto della nuova tua vita di Liberato, è il fuoco istesso della *Magia sacrificale*: sacrificio, in cui « una sola cosa è chi sacrifica, colui a cui si sacrifica, la cosa sacrificata e l'azione stessa sacrificale ».

Qui cade il limite, qui la radianza è assoluta. Quanto finora ti dissi di magia, conoscilo come avviamento a questo stato supremo. Che non ti sembri remoto, e vano il fissarlo nello spirito: poiché io ti dico che le cose lontane debbono adombrare le vicine, se in queste deve nascere il cominciamento.

Non importa la quantità, o il grado: ma il senso di *luce* e di *liberazione sacrificale,* « *identica* energia esplicantesi per auto-elezione, che balenando diviene fuoco, autoagente e autoreagente e *univocamente* operante « tutto » (*De Mysteriis,* IV, 3), devi anticipartelo e compenetrartene nell'anima sveglia, fin nelle operazioni prime, di distacco, di « Silenzio » — e nell'esaltazione fissata dallo Specchio o fecondante di durezza maschia e di Fuoco sulfureo la femminilità simpatica fluidica e mercuriale — e poi nell'animare, o proiettare, simboli e immagini e segnature e nomi di Potere — infine nel sorgere per il rito, per l'evocazione, per l'invocazione, per la magia dello scongiuro, del salvare, dell'infrangere [1].

[1] Vedi vol. I, cap. I, III, VI, VII, IX; vol. II, cap. II.

Sappi: lo spirito deve rompere l'immagine tua che l'ente dello spazio ha impietrata. L'alta magia opera solamente quando per brividi-spiragli di *comunicazione* la fecondi l'infinito, il soffio di « ciò che è ». Dimenticando l'« umano », vai come il vento, come arde il fuoco e splende la luce, come nudo semplice possente e *uno* è nello spirito il silenzio dei deserti e la calma degli oceani e il sommovimento tellurico degli elementi.

Pensa, per analogia, a trame indipendenti di ritmi che corrono, si attraversano o succedono o sorpassano sulla stessa linea, senza però incontrarsi e tagliarsi, perché il loro « tempo », il loro « periodo » è diverso. Ma secondo la legge loro possono pur determinarsi dei punti, nei quali si crea una *sintonia*: per un istante, i ritmi diversi divengono identici, ed allora una nuova cosa si produce e balena, una serie nuova si palesa, come sintesi. Queste sono le « soluzioni di ritmo ».

Orbene: considera la coscienza tua di uomo come una di queste serie ritmiche. Essa si svolge all'interno di una ben piú vasta trama che è la trama stessa del ritmo della Realtà. Ma di questa non ti accorgi, perché il tuo « tempo » è diverso e cosí in seno all'Essere stesso tu vivi il mondo dell'« altro », tu vivi il mondo degli spettri, tu vivi il mondo che non è, il mondo degli uomini — fino a che per il caso degli eventi mortali, o per l'Arte e il Rito, in un dato punto di tua vita si produca una corrispondenza: gli occhi allora per un istante si aprono nel miracolo del risveglio: è l'assoluta visione — o l'assoluta azione. Tu non sei piú tu, il mondo non è piú mondo — tutto è un'*altra cosa*. Sol che il tuo essere animale, piú pronto, subito non intervenga ad attrarti altrove lo sguardo, la nebbia, per un attimo, si è squarciata: tu conosci la *Conoscenza* — e, nella conoscenza, la natura della *Realizzazione* e della *Liberazione*.

E come, se cieca Fortuna non eleggi a tua Dea, spetta a te per affinamento interiore, per sottile ascolto sul ritmo della coscienza tua, per opera ermetica e vigile sempre di sapienza, di pazienza e di istinto — spetta a te preparare lo stato in cui può prodursi l'incontro dei

ritmi; cosí anche dipende in parte da te che di nuovo la vòlta si rinchiuda dopo il fuggevole miracolo nella ritornante legge del « sonno », ovvero che tu possa confermarti nella partecipazione alla Realtà.

Nulla di piú ti si può dire. Nell'intelletto cògli tutti i sintomi e le anticipazioni che non tarderanno a manifestarsi sporadicamente se costante e attento andrai avanti nella pratica. Per ogni balenamento, vòlgiti all'interno, sorprendi lo stato di coscienza che lo accompagna sí da scoprirne il ritmo, per poi con sottile arte di *amore* attrarvi e adattarvi lo spirito tuo.

Primi echi di « unizione » ti avverranno fra gli uomini tuoi vicini. Tu pensi una cosa, ed ecco, fuori di qualunque tua intenzione, un altro viene a pensarla simultaneamente, senza motivo — e si stupirà, e dirà che tu, o egli, « indovini ». Non è « indovinare » e ancor meno è « caso »: è una nuova virtù sottile, « volatile », simpatica, del pensiero, perché si è allentato il vincolo onde esso non vibrava che nella prigione chiusa del tuo « io ». Qua e là emergerà dunque la sintomatica della « telepatia », della « telestesia », dell'« intuizione »: brani di mondi e di scene lontane, come spalancamenti improvvisi dall'interno soffusi di lieve luce immateriale. Ed egualmente avverrà che tuoi stati di animo appena ti sfiorino, sùbito si svincolino da te per scivolare in altri, e, impreveduti e perentorî, pervaderli.

« Alteramenti »: d'improvviso *ti trovi* dentro chi ti sta innanzi. *Sei lui.* Segui lo svolgimento dei suoi pensieri, vedi chiaro nel suo interno come in una stanza in cui di colpo si fosse fatta piena luce: e « vedi » anche la sua coscienza, *senti come egli non sappia nulla di sé,* come egli guardi fuori, come egli *stia* fuori, e non possa accorgersi di sé — né di te, in questo momento che sei in lui. Un lampo — e poi ti ritrovi in te stesso. La cortina ricade. La legge dello spazio ritorna.

Tutto questo, in modo imprevedibile e senza tua volontà, sul principio. Conoscilo come risonanza periferica del tuo sforzo, dell'azione dei riti sulla sostanza in cui dovranno destarsi i tuoi sensi siderei. Ma, man

mano che l'*intero* essere tuo ermeticamente si adusa ed armonizza ed unifica anche nel profondo, le « soluzioni di ritmo » si faranno meno improvvise, meno discontinue.

Le accompagneranno frange di approssimazione e di chiusura — sono chiarità, ora, piú che lampi — e contemporaneamente il cerchio si allargherà; nuove serie, piú lontane ed occulte, si approssimeranno a nodi di interferenza.

In un istante di luce interiore, aprendo gli occhi potrai accorgerti, ad esempio, che in quello stesso istante le nubi fitte si sono aperte per un momento sul libero e terso cielo. Disciogliendosi in te forze abissali, trasalisci in modo mai prima conosciuto scorgendo la tua stanza semibuia invasa dai rossi bagliori di un incendio lontano che divampa. In una data operazione l'andamento si accelera e si tronca — e l'attenzione tua si parta a voci di uomini allarmati nella via, intorno ad un tram che in quell'istante improvvisamente si è arrestato. Nel tuo pensiero o nel tuo desiderio d'un tratto si realizza: « Succede questo » — e questo istantaneamente si produce. E di tante altre cose, in orizzonti anche piú grandi, non sai; ma apprendendole dopo, ti nasce di colpo la *certezza* della corrispondenza, congiunta ad un senso strano e profondo, non definibile, incancellabile e sgomentante, per cui sai che *non è il caso*. I tempi di due ritmi si sono incontrati in un punto unico e « fatidico » di « unizione », che diviene simbolo realtà significato simultaneamente: interiorità e esteriorità, volontà e realtà.

Da qui, breve è il passo al destarsi spontaneo nel tuo spirito l'intelletto per il miracolo di trasformazione latente nei simboli, nelle corrispondenze, nelle analogie di nostra Scienza. Il confluire di significati molteplici, di molteplici ordini in un unico simbolo, causa di confusione per l'insipiente, è la potenzialità di una sintesi capace di avviarti a « soluzioni di ritmo »: a vertici di assoluta visione o di assoluta magia. Sono, ad esempio, i Tre — o i Sette — o i Dodici: sigle che si rincorrono, ritornano, si ritrovano, coincidono analogicamente nel-

l'interno e nell'esterno, nella natura e nell'anima, in alto e in basso, nello spazio e nel tempo, negli elementi e nel corpo, nella vicenda individuale e nella vicenda storica, preparando circuiti di unizione e di folgorazione che si chiudono nell'essere tuo, nella Liberazione dell'essere tuo.

Allora dentro alla sensazione dello stesso corpo e delle potenze sue principiano appunto a balenare, per « unizioni » e risoluzioni piú radicali, forme di cosmica coscienza. E tu odi, nella piú antica Tradizione, che la Parola, svincolata dalla morte, diviene conoscenza del Fuoco; l'Odorato, svincolato dalla morte, Vento; l'Occhio, svincolato dalla morte, Sole; l'Orecchio, svincolato dalla morte, Spazio; l'Intelletto, svincolato dalla morte, splendore di Luna; il Corpo, svincolato dalla morte, Terra; il Sangue e lo Sperma, svincolati dalla morte, Acque. Ed altri nei Metalli ti indicherà nuove vie di comunicazione e ti dirà dell'Uomo di Rame, dell'Uomo di Ferro, dell'Uomo di Mercurio, dell'Uomo d'Oro dormenti dentro al tuo corpo come poteri elementari e planetari.

Cosí convergendo le serie, sciogliendosi e riannodandosi, respingendosi ed attraendosi come in un respiro di luce, vedrai inoltre che la stessa unità comincia e riprodursi nel gesto tuo per uno spontaneo formarsi di questo *in strutture di rito*. In un dato istante ti sorprendi in una data posizione, *e in un baleno percepisci che essa corrisponde esattamente ad un simbolo*: come un vento-brivido ti passa allora per le ossa e, di nuovo, la cortina si squarcia, il lampo si produce: *vedi* e *sei* [1].

Da allora comincerai ad intendere il senso delle posizioni sacre, ancora ricordate in tracce statuarie dell'antica sacerdotalità occidentale, o indicate dallo yoga degli Indii, e ne apprenderai la scienza. Nuove cose si staccano dall'ombra, si fanno chiarità su di uno sfondo

[1] In modo assai suggestivo una di queste esperienze, relativa alla figura dell'« *Impiccato* » dei Tarocchi, che poi è il segno stesso dell'alchemico ♆, si trova descritta nel *Golem* di G. Meyrink, pp. 430-431 della trad. it. di E. Rocca. [*N. d. U.*]

piú vasto. La stessa natura e la stessa storia cominciano a parlarti in lingua di rito e di simbolo. Le segnature che sono Sapienze e che sigillano l'ente dell'Uomo tralucono silenti in situazioni geografiche e strutture zoologiche, come anche si esprimono drammatizzandosi in eventi e istituzioni sociali e temporali. E i Dodici zodiacali che tu ritrovi in centri di vita e di morte del corpo tuo caduco, sono altresí dodici città, dodici discepoli, dodici nazioni. Il « polo nero » a base dell'asse sidereo delle iniziazioni d'Oriente è il *luz* cabbalistico alla base dell'osso *sacro* e della colonna spinale, detto « germe di resurrezione » — ed è la « pietra nera » posta nel Foro all'inizio della pagana via *sacra*. L'endogenesi nella « Vergine », la « passione », l'« ascesa al monte », il « camminare sulle acque », la crocifissione negli elementi, la resurrezione, divengono esattamente episodî visibili di una vita storica e vissuta — e per questi e innumeri altri punti di significato che via via scoprirai, la realtà prossima o lontana diviene di nuovo simbolo, e il simbolo realtà, il fisico metafisico e, il metafisico, fisico. Nella *fissazione* delle « acque » gelate, si crea la lenta trasparenza del fondo, invisibile al tumulto degli agitati e alla febbre degli ebbri.

Per questa via, dalla conoscenza magica del Rito, su cui già ti istruii (vol. II, cap. II), passi alla conoscenza del Rito come *azione sacrificale*. La reintegrazione essendo conseguita, le vie essendo aperte, il contatto è integrale, l'identità, perfetta. La forza delle cose passa nell'uomo, la luce e la liberazione dell'uomo si trasfondono nel mondo della Realtà — *e questi sono gli avvampamenti del Fuoco Cosmico, le « assegnazioni di immortalità » secondo la magica Alleanza.*

Il Supremo Mistero delle Iniziazioni — è quello che ora tu odi: *nell'uomo è la liberazione e l'immortalità degli iddii*. Il dio *realizza* l'uomo — l'uomo *libera* il dio.

Dice Kremmerz: tu che volgi al magico risveglio, sei centro di uno stuolo grandioso di esseri invisibili *in desiderio d'immortalità* — poiché sono tutti *esseri di*

fuoco, hanno sete, e tu hai l'acqua per dissetarli. Nell'azione sacrificale la tua consacrazione di Disciolto, di Svincolato, di Sfuggito — ti dissi — arresta il cieco precipitare delle forze elementari composte di brama, di spontaneità esaurita tutta nell'atto che le costituisce — e produce la trasformazione di luce, per cui tutti i mondi invisibili giubilano. *I due ritmi coincidono e la serie intera allora è una illuminazione.*

La vicenda delle stagioni, del Sole nel giorno e della Luna nel mese, l'ardere del Fuoco, l'andare del Vento, il crescere delle vegetazioni, la consistenza delle cose che sono — nascono in te, e tu le accogli e disciogli nei riti di sacrificio, che nella sacerdotalità arcaica appunto accompagnavano le grandi fasi dei fenomeni naturali, le sostenevano, le confermavano e trasponevano nella luce per soluzioni di ritmo e di liberazione.

Cosí fu scritto: « In principio Prajapâti, avendo creato insieme gli uomini e il sacrificio, disse: Con questo sostenete gli dèi e gli dèi sostengano voi perché insieme conseguiate il bene supremo ».

Ed anche: « Quando sacrifica, l'*âtmâ* è la sede degli dèi, e Suprema Sapienza ».

LUCE

OPUS MAGICUM: IL DIAFANO

Chi ha seguite le pratiche rituali indicate nelle precedenti monografie e da esse ha tratto nuove esperienze, nuove capacità, nuove osservazioni sul meccanismo interiore della propria vita, del proprio essere, avrà anzitutto rilevati alcuni stati particolari nei quali sembra che l'unità reale costituita dall'individuo ad un certo punto si scinda in quattro forme di essere, ciascuna con particolari caratteristiche.

Infatti la dottrina del quadruplice corpo, tramandatasi fin dalla piú alta antichità nel segreto delle ini-

ziazioni e di cui si trovano facilmente tracce nei misteriografi d'ogni tempo, insegna che l'uomo è composto di: *corpo, anima, spirito e mente.*

Tralasciando ogni inutile elaborazione logica di ciò, limito l'esposizione ad alcuni cenni di pratica realizzazione ed a suggerimenti di immediata esperienza.

La coscienza dei quattro elementi umani, o *corpi,* si effettua nel *silenzio* rituale.

Una parentesi, perché non vi siano equivoci: quello che noi intendiamo ed esprimiamo col termine « coscienza » nulla ha di comune con quanto si intende comunemente e che è normalmente messo in relazione con l'attività cerebrale e col pensiero. La nostra coscienza non è pensiero, non è atto del cerebro, non è l'*intelligenza* cui si è accennato (vol. I, p. 49), né si deve riferire alle altre particolari funzioni del diaframma e del plesso solare — è l'atto dello spirito libero, *che sa chi sa,* assolutamente non confondibile con altro, non realizzabile altrimenti che nell'anzidetta condizione, indefinibile, inconcepibile, indeterminato, occulto. Vi è chi, dopo avere compiuto il Rito ed avere realizzato in esso tale stato di coscienza, vi ripensa, se ne *ricorda,* ad un tempo in modo lucido e vago, senza poter giungere ad esprimerlo. Ciò è esatto.

Al primo atto, in cui la coscienza realizza la quadruplice realtà dell'essere, segue, nel Rito eseguito con calma, senza precipitazione, con « fuoco lento », la graduale, piú perfetta e completa esperienza della lenta separazione di ciascun « corpo » dagli altri, fino alla percezione di quattro elementi, assolutamente distinti l'uno dall'altro e con attributi e funzioni peculiari a ciascuno di essi. Contemporaneamente la coscienza *osserva* (s'intenda rettamente anche questo termine) i vari modi di essere dei corpi, *impara* a conoscerli.

L'avvertenza di « agire lentamente » che ho enunciata qui ed altrove, e che deve essere normale nella prassi teurgica e magica (salvo quelle determinate circostanze in cui è di *vitale* importanza la fulminea rapidità proiettiva od affermativa), ha una delle sue principali

giustificazioni nel fatto, osservato da chiunque abbia tentato sia pur poche esperienze in quest'ordine, che un'eccessiva precipitazione causa una reazione a rovescio, la quale fa immediatamente dileguare lo stato di esperienza, turbando quel sottile equilibrio che la permette — fino a precipitare lo sperimentatore al primissimo punto di partenza, in tali condizioni che gli riesce quasi sempre impossibile ogni tentativo immediato di « combustione » per riacquistare il perduto — se ciò non gli è permesso della conoscenza degli elementi su cui agisce. Il modo dell'azione, che per la sua natura non è possibile indicare, sarà conosciuto da ciascuno nel compimento del Rito, e cosí anche come è opportuno il ritorno, tale che consenta il permanere dello stato di coscienza raggiunto e conseguentemente anche il perfetto ricordo.

La coscienza degli elementi si può verbalmente specificare: per il corpo fisico, come di una massa pesante ed immobile, che realizza affatto l'elemento Terra-pietra — per l'anima, in relazione al *diafano*: una corporeità mobile e diffusa, lattea, liquida = elemento Acqua — per lo spirito una luminosità aerea e vibrante = elemento Aria — per la mente un fuoco incorporeo ed incomburente, sottile, invisibile, ma percettibile, identico, cosciente = elemento Fuoco.

Anima, corpo astrale, diafano, translucido, agente magico, mediatore plastico, sono termini equivalenti, pur facendo notare che alcuni di essi hanno *anche* altri significati, determinati dal grado dell'operazione e dai valori d'equilibrio.

Ho accennato ad alcune funzioni del corpo astrale che per il primo deve essere ritualmente studiato, sia perché il primo è di immediata e piú facile percezione e penetrazione allorché il teurgo abbandona nel Silenzio il corpo fisico; sia ancora per la sua decisiva importanza in ogni ordine di operazioni.

Do anzitutto l'accezione esatta dei termini equivalenti suindicati: anima = senso della natura — astrale = determinato dagli astri — diafano, translucido = che

lascia vedere oltre — agente magico = mezzo della proiezione (non: chi agisce) — mediatore plastico = immaginazione. Tralascio l'indicazione di altri quasi innumerevoli significati, che variano da scrittore a scrittore e spesso nelle pagine di una stessa opera, per non causare errori.

Si realizzi anzitutto il diafano come mezzo cosciente di percezione, della sensazione, inteso nella realtà sua piú profonda, non come semplice reazione di una meccanica fisiologica. Si osservino alcuni particolari aspetti della sua attività, determinantisi come intelletto, ragione, immaginazione, sentimento, e ciò specialmente quando nella vita d'ogni giorno si sia realizzato il permanere della coscienza superiore.

L'astrale è essenzialmente motore ed è mobile nell'adattare gli impulsi che riceve sia dall'esterno, sia dal corpo fisico, o dallo spirito. Come motore, è riflesso ed inerte (lunare).

Le funzioni astrali si possono cosí ordinare:

1) ricettive — *a*) sia sotto l'impulso delle vibrazioni del corpo fisico, *b*) che dello spirito, *c*) o di azioni sottili esterne all'individuo;

2) motrici — *a*) presiedono allo svolgersi della vita organica vegetativa, *b*) come principio di reazione ad eccitazioni fisiche, *c*) per impulso determinato dalla volontà;

3) vitali, come mezzo di assorbimento e di trasmissione della energia vivificatrice.

L'esperienza insegnerà come i quattro elementi che compongono l'uomo siano fusi insieme ed insieme reagiscano. È bene pertanto tenere presente, e cercare di penetrare, ciò che è l'essenza del movimento in ciascuno di essi.

Il movimento è vita; comprendere il moto è comprendere la vita.

Nulla vi è in quiete assoluta.

Per *quiete* devesi semplicemente intendere l'ordine

normale di vibrazioni proprie ad un corpo o ad un elemento. Per es. quando il corpo è fermo, è in stato di *quiete,* di « fissità », non per questo il moto è assolutamente spento: tutto l'essere è ancora in movimento. Financo nella morte la quiete assoluta del corpo non è realizzabile, perché ancora, per quanto diversa, la trasformazione continua, incessante, e nella morte si realizza effettivamente, costantemente, immortale, la VITA.

Per quello che a noi interessa riguardo al diafano, realizzare: il moto è la manifestazione universale della vita — il moto è la conseguenza di una forza agente — pluralità del moto e pluralità delle forze — se alcuni corpi in movimento sono posti in contatto si osserva l'influenza dei movimenti, l'uno sull'altro, considerando: la densità dei corpi, l'elasticità loro, la forma, il volume la qualità e la direzione delle forze che su di essi agiscono (attrito è dispersione di forza-movimento in corpi a contatto) — percezione delle vibrazioni e della loro ampiezza.

Con l'esercizio graduale e l'osservazione si giunge ad impadronirsi completamente del modo di agire del diafano ed a porlo in relazione con la sua forma universale; relazione che, pur permanendo costantemente, ciononostante non è normalmente avvertita né conosciuta; questa è necessario organizzare, conoscere, dirigere.

Si ricordi di *non forzare mai,* quando si comincia ad osservare qualche cosa, neppure quando vi è coscienza di una superiore forza interiore che potrebbe essere capace di realizzazioni piú rapide: tale forza è opportuno di trattenere, di non scagliare mai interamente; è necessaria per manterere nell'operatore uno stato di *equilibrio attivo,* cioè per realizzare il pieno e perfetto controllo dello stato di equilibrio particolare nelle forze che si fanno agire, nei corpi su cui queste agiscono, in modo da non esaurirsi nell'impulso operativo, bensí mantenendo l'energia per un qualsiasi atto che possa essere determinato dall'intervenire di interferenze non previste o provocate da causanti estranei.

Ciò farai finché tu stesso non sarai un Dio, finché tu

stesso non possederai perfettamente il principio della forza. Ricorda che l'agire della forza è governato dall'equilibrio con leggi che non sono state determinate dall'uomo comune; chi se ne rende degno può giungere a conoscerle e ad usarle, a comporle in modo vario, a realizzarle, a costringerle, a liberarle, *mai* a distruggerle.

IV

ARVO

VIVIFICAZIONE DEI « SEGNI » E DELLE « PRESE »

Non vi è esoterista che non si sia domandato talvolta, quale, dal nostro punto di vista, sia il valore della massoneria. Qui, beninteso, non entra in questione la massoneria moderna — intendo quella propriamente organizzatasi a partire dalla creazione della Grande Loggia di Londra nel 1717. Di fatto, nella massoneria sono presenti varî simboli, riti e segni, che essa ha ripreso da precedenti tradizioni, il carattere iniziatico delle quali non è contestabile. I primi gradi della massoneria — diciamo i primi tre — riproducono senza dubbio quelli di una antica tradizione iniziatico-corporativa regolare che si suole distinguere quale « massoneria operativa » da quella « speculativa », che è la massoneria piú recente, legata a ideologie illuministiche e a fini politici e sociali. Ma fino a che punto, nel complesso, i simboli e i riti sono stati presi semplicemente in prestito e organizzati in un sistema piú o meno sincretistico (come sembra esser particolarmente il caso per molti cosí detti « alti gradi » della massoneria di rito scozzese), e fino a che punto è sussistita, anche se in parte e fino ad un certo

periodo, una reale continuità? [1]. Non è facile rispondere a questa domanda. Del resto, qui il mio proposito è solo di mettere in rilievo che alcuni riti e simboli, divenuti vuoti e stereotipi nella pratica delle logge massoniche moderne, sembrano aver già avuto una stretta relazione con uno speciale metodo di realizzazione spirituale.

Si tratta soprattutto dei « segni » e delle « prese » figuranti nel rituale dei primi gradi massonici — apprendista, compagno e maestro. Sembra dunque che in ciò si tratti di sopravvivenze di elementi di una scienza iniziatica, corrispondente a ciò che in India è la dottrina delle *mudrâ* e dei *mantra* — cioè delle posizioni magico-rituali e dei « nomi di potenza ». E lo scopo sembra essere lo stesso: rendere magicamente vivente il corpo e per tal via integrare e condurre al risveglio la coscienza umana.

Il sospetto che, quasi come residui morenici e come forme spente, i rituali della massoneria possano contenere elementi del genere, mi è nato dapprima attraverso gli scritti di un massone tedesco, J. B. Kerning, pseudonimo di Johann Baptist Krebs. Il Kerning nacque nel 1774 e morí nel 1851; già teologo cattolico, egli cercò di rivivificare la organizzazione massonica wuttemburghese. Come di lui è stato detto (cfr. Lennhoff-Posner, *Internationales Freimaurerlexikon*, p. 876), « ogni suo « sforzo, per trent anni, fu di indagare il senso piú pro« fondo della simbologia massonica attraverso una rivi« vificazione della facoltà profetica nell'uomo ». La prima impressione che tuttavia si ha dai suoi scritti (ho avuto sotto mano le sue « *Lettere sull'Arte Regia* » — *Briefe über die königliche Kunst*, pubblicate come manoscritto da G. Buchner, e un suo testamento — « *Kernings Testament* », uscito a Lipsia, 2ª edizione 1907), è

[1] Propriamente, vi è da considerare anche una terza eventualità, cioè il caso di organizzazioni iniziatiche rimaste piú o meno le stesse nella loro esteriorità rituale, nelle quali tuttavia si sono incarnate e sono passate ad agire influenze spirituali molto diverse da quelle originarie. [*N. d. U.*]

che si tratti soprattutto di un ricercatore che con le sue sole forze abbia cercato di metter su un sistema ove molte cose hanno carattere di pura costruzione personale invece di derivare da una autentica e regolare tradizione. Le vedute e le intuizioni del Kerning sembrano aver servito da base per ulteriori tentativi di risollevare la massoneria fino al piano iniziatico; è quel che risulta da un libro intitolato « *Der brennende Busch* », uscito a Praga, anch'esso di carattere assai misto, il quale riprende in gran parte gli insegnamenti del Kerning e nel quale si accenna ad una loggia costituitasi a Praga sul principio di questo secolo, alla quale fece parte anche il noto romanziere ed esoterista Gustav Meyrink. Questi del resto, nel suo romanzo « *Der weisse Domenikaner* » (¹) parla esattamente dei « segni » e delle « prese » massoniche quali mezzi magici per rendere vivente il corpo, piú o meno nei termini del Kerning.

Tuttavia l'incentivo a considerare simili teorie come cosa diversa da semplici tentativi individuali di conferire un senso superiore a riti e simboli che poco lo lasciano sospettare nella massoneria, mi è stato dato dalla lettura di un libretto piuttosto raro di Rudolf von Sebottendorf sulla pratica dell'antica massoneria turca (« *Die Praxis der alten türkischen Freimaurerei* », Leipzig, s. d.). Il von Sebottendorf si propone semplicemente di « riferire » insegnamenti propri ad ambienti esoterici mussulmani, con i quali venne in contatto; e quanto egli espone ha una impronta di serietà, di autenticità e di impersonalità. Ora, la corrispondenza di varie dottrine di questi ambienti esoterico-massonici orientali con quelle del Kerning è in molti punti incontestabile. Ciò non può non far riflettere e non può non rimuovere, in parte almeno, la diffidenza che, da soli, gli scritti del massone e mistico wuttemburghese possono destare. Cosí non credo privo di interesse dare qui in

(¹) Tradotto anche in italiano, edizioni Bocca, Milano, 1944. È un libro che raccomando.

sintesi le dottrine e gli indirizzi pratici in questione, attenendomi pertanto essenzialmente alla fonte mussulmana. Il von Sebottendorf ritiene, nel riguardo, che la massoneria orientale aveva conservato fedelmente antiche dottrine sapienziali, volte essenzialmente alla conquista di una piú alta conoscenza, mentre già le costituzioni massoniche del 1717 (si tratta appunto di quelle con le quali nacque la massoneria « speculativa ») « rappresentarono una deviazione dalla giusta strada ».

Sia nella esposizione del von Sebottendorf che in quella del « *Testamento* » del Kerning la pratica con i segni, le prese e le sillabe sembra esser preceduta da un avviamento che nella massoneria mussulmana comprendeva un ciclo di ventidue mesi lunari (in tutto 825 giorni), in ognuno dei quali — o, meglio, in ogni gruppo dei quali — si doveva recitare un dato versetto del Corano. In ogni capitolo o *sura* del Corano è data una certa lettera o formula, l'interpretazione della quale ha fatto già perdere la testa a piú d'uno degli esegeti profani. Questa lettera o formula (in tutto sono quattordici) indica invece, secondo l'insegnamento segreto, il numero dei giorni durante i quali il versetto corrispondente andrebbe recitato. — Quanto al Kerning, come avviamento egli indica invece esercizi di una respirazione piú o meno smaterializzata: bisogna abituarsi per es. a respirare con la gola, poi anche a bocca chiusa e attraverso l'uno o l'altro degli organi del corpo, col che un piú puro soffio si mescolerebbe all'aria della comune respirazione preparando il corpo a percepire influssi piú sottili; il Kerning parla anche della pratica consistente nel condurre il soffio sull'uno o sull'altro organo o membro, per potenziarvi e galvanizzarvi la forza di vita che vi è racchiusa. Ed egli dice che ciò, « per quanto possa sembrare strano, costituisce l'inizio della inspirazione dell'anima vivente ». Vi è una curiosa concordanza fra simili direttive e quelle dello yoga indù, curiosa, perché nell'epoca in cui il Kerning visse quasi nulla si doveva sapere circa tale yoga. O il Kerning è giunto a tali conoscenze da solo, ovvero le ha attinte da una tradizione occidentale assai

poco nota. Ancora un dettaglio. Il Kerning distingue tre sedi: una sede A, dove il soffio viene attinto, una sede B, che fa, diciamo cosí, da centrale del soffio (sono i polmoni e il cuore), una terza sede C, dalla quale il soffio (evidentemente in forma sottile) viene assorbito, e che il Kerning fa corrispondere agli organi del sesso. La pratica che egli indica ha un doppio scopo; anzitutto quello di attrarre il soffio in altre parti del corpo, anziché in tali organi. Si tratta cioè di spostare la sede C: spostarla per esempio nelle suole dei piedi, nelle gambe, nelle cosce, nei fianchi, nelle braccia, nelle dita, nel collo e dove altro si voglia, e da là « inspirare ». In secondo luogo, bisogna cercar di spostare A, vale a dire la sede dove viene attinto il soffio, tanto da non respirare piú soltanto con la bocca o col naso, ma anche con altre parti del corpo. Anche questo insegnamento ha una corrispondenza con quello del *hatha-yoga,* dove si parla di due correnti opposte del soffio, dette *prâna* e *âpana,* la prima legata ai polmoni, la seconda avente relazione con gli organi sessuali; tali correnti sono opposte (come lo sono, in Kerning, il moto aspirante A-B-C e il moto opposto, di aspirazione, diciamo cosí, del soffio dell'uomo da parte dell'ambiente — attraverso A e B). Unirle in una unica corrente è l'oggetto principale dell'insegnamento yoghico segreto.

Veniamo ora alla pratica con i segni e le prese secondo gli insegnamenti islamici riferiti dal von Sebottendorf. La massoneria, per ogni suo grado, conosce « segni », « prese » e « parole ». Tutto ciò non avrebbe il valore di semplici mezzi di riconoscimento o di simboli. Si tratterebbe piuttosto di strumenti magici, da usare per attirare nel corpo speciali influenze occulte e per determinare il risveglio iniziatico. La massoneria islamica conosce nel riguardo una pratica metodica che comprende tre fasi. Si ha dapprima una fase preparatoria avente per scopo la vivificazione dei segni I, A e O mediante le corrispondenti vocali e, poi, attraverso le sillabe *si, sa, so.* È una pratica da compiere di prima mattina, appena alzati; essa non richiede piú di dieci

minuti al giorno. Durante la giornata la si può brevemente ripetere, quando ci si trova soli, e cosí pure a sera.

1) In piedi si chiuda la mano destra alzata lasciando disteso e rivolto in alto solo l'indice, come chi ammonisca o intimi silenzio. Tale è il segno I. Ci si deve concentrare interamente su tale dito, non pensando ad altro che alla corrispondente vocale *i*. Si rileverà dopo breve tempo, che il dito diviene stranamente caldo; una volta avvertito questo sintomo, si lascia ricadere la mano e si passa alla vitalizzazione del segno A. — Secondo il Kerning, l'esercizio va invece ripetuto fino a che nel dito si veda o senta anche la corrispondente vocale.

2) La mano alzata va distesa con le dita unite, mentre il pollice è da disporre a squadra rispetto all'indice, cioè in un angolo di 45 gradi con le dita unite. Questo è il segno A. Facendo questo segno, ci si concentri sulla vocale *a*. Il segno della riuscita dell'esercizio è un senso di caldo asciutto da avvertire nel pollice (secondo Kerning, il vedere o sentire in esso la vocale). Segue l'animazione del segno O.

3) Questo segno si fa chiudendo la mano, come chi reggesse qualcosa, cioè lasciando un vuoto fra le dita, che però non debbono toccare la palma, eccetto l'indice e il pollice che debbono formare una specie di O. E sulla vocale *o* ci si deve concentrare.

Si passerà poi alla seguente pratica. Si formi il segno I e lo si vivifichi con la sillaba *si, si, si,* fino a sentire caldo il dito, poi si lasci ricadere la mano e si formi sùbito il segno A da vivificare con le sillabe *sa, sa, sa.* Dopo un certo tempo si eseguirà la « presa della gola ». Essa consiste nel portar la mano, sempre disposta a squadra, orizzontalmente, presso la gola, cioè in modo che il pollice tocchi l'arteria destra, e nel ritrarla poi velocemente verso destra, facendo scorrere l'indice sulla gola (come a tagliarla) fino a trovarsi con la mano all'altezza della spalla destra. Si lascerà quindi ricadere la mano. Si formerà infine il segno O da animare con *so,*

so, so, e si eseguirà la cosiddetta presa del Maestro: la mano passerà velocemente e orizzontalmente dalla parte sinistra alla parte destra del corpo all'altezza del plesso solare.

Questo lavoro preparatorio comprende un periodo di dieci giorni, cioè tre giorni per l'animazione dei segni con le vocali e sette giorni per la loro animazione con la sillaba con l'*s*.

Segue la pratica principale, con esercizi della durata dai 5 ai 10 minuti. Per sette giorni si ripeteranno gli esercizi preparatori. Dopo il sesto giorno si animerà la mano disposta a squadra con la sillaba *sa* e si porterà l'indice al naso; se si avverte un lieve odore di solfo, si può continuare, altrimenti bisognerà esercitarsi per ancora sette giorni. Segue un ciclo di due settimane. Si formerà il segno I animandolo con *si,* fino a sentire il calore, si lascerà ricadere la mano, si formerà il segno A da animare con la sillaba *alam,* si porterà la mano al collo e dopo un certo tempo si eseguirà la presa del collo, ripetendo sempre la sillaba animatrice. Si formerà quindi il segno O come nell'esercizio precedente. Dopo 14 giorni se portando l'indice della mano disposta a squadra a contatto della lingua si avverte un sapore amaro come di sublimato di mercurio, è segno che l'esercizio è riuscito. Un terzo ciclo comprende di nuovo due settimane. Si formerà dapprima il segno I da animare con *si,* poi il segno A, animandolo per due giorni con *alam,* due giorni con *alams,* sette giorni con *alar* e tre giorni con *alamar* e eseguendo corrispondentemente la presa del collo. Dopo i primi quattro giorni, portando come sopra l'indice in contatto con la lingua dovrebbesi avvertire un sapore di sale. Allora è tempo di acuire lo sguardo e nel momento in cui il discepolo scorgerà un'ombra nera, questa parte del lavoro è esaurita. A tal punto comincia per il discepolo una nuova vita ed egli riceve, nella loggia, un nome segreto.

Segue una nuova fase, di durata varia a seconda degli individui, tuttavia con un minimo di tre mesi lunari, e comprendente altri tre cicli. Nel primo di essi si

esegue, dopo animazione dell'I, la presa del petto; la mano a squadra, cioè ad A, con la palma parallela al corpo, va passata da sinistra a destra (all'altezza delle mammelle); per l'animazione dell'A sono date le seguenti formule: *alar, kaha, ja, taha, tasam, tas, tasam*; lo stesso procedimento, con le sillabe *alam, jas, sa, cham* (pronuncia media fra il *ch* tedesco e il *k*) con la « presa media » (è un altro passo sul corpo da sinistra a destra, ad un'altezza calcolabile, ponendo la sinistra disposta a squadra verticalmente sotto la destra disposta secondo la presa del petto, cosí che il pollice della prima tocchi l'indice della seconda). Infine il procedimento viene ripetuto con le lettere *cham, cham, asak* e *ka* all'altezza del plesso solare (« presa del Maestro »).

Questi cicli ulteriori vengono pertanto controllati da un Maestro. Il discepolo a lui riferisce le esperienze che via via fa e da lui riceve adeguate istruzioni per il lavoro successivo. Secondo il von Sebottendorf si tratta soprattutto di esperienze di un colore azzurro, che trapassa in un rosso pallido, poi in un verde scialbo che s'intensifica via via. Quando si ha la visione di un verde vivido, il ciclo connesso alla presa del collo è finito. Nel ciclo della « presa media » si ha una fantasmagoria di colori che si risolve alla fine in un color bianco-giallognolo. L'ultimo ciclo con la presa del Maestro (al plesso solare) porta alla chiarificazione di questo colore fino ad un bianco splendente, che contrassegna la perfezione di questa parte dell'opera.

L'ultima parte, detta anche integrativa, consiste in un passo della mano a squadra animata dalla sillaba A piú o meno come nella presa del Maestro, propriamente all'altezza dell'ombellico — si parla, in realtà, nel riguardo, di una « presa del Maestro accorciata ». Il color bianco deve trapassare in un grigio sporco, poi in un giallo e infine in un rosso vivo. Questo è il termine.

Complessivamente, il procedimento è chiamato anche l'opera del *Fuoco* e dell'*Acqua*. L'acqua divina deve penetrare nel corpo, per risollevarlo, per distruggere la sua inerzia, per renderlo vivente. Ma a tanto occorre

aprire una breccia nel corpo stesso e occorre produrre un certo stato di esaltazione nella « materia ». Ciò avviene attraverso la lettera I, che desta l'elemento « fuoco ». Quando il calore comincia ad esser avvertito nel dito, ciò vuol dire che il contatto è avvenuto, che il corrispondente influsso è stato captato; con una opportuna concentrazione si può indurre questa corrente per tutto il corpo avendo però cura di escludere la testa, per evitare un pericoloso stato di ebrezza. La presa al collo sbarra appunto l'accesso alla sede della testa, che deve restar libera. Il segno A, col suo calore secco, esprime un fuoco composto con la qualità secca dell'elemento terra. Attraverso l'azione di tale fuoco la « materia si cuoce », si produce una « porosità » per cui il corpo si rende atto ad accogliere l'acqua vivificante e il seme fruttificante. Già nelle prime fasi dell'opera centrale il corpo comincia letteralmente a respirare e sembra divenir piú lieve. La condensazione del fuoco attraverso il segno I s'intensifica sempre piú nelle fasi successive (odor di solfo); esso tuttavia nel segno A si tempera nuovamente con la terra (ed anche con l'aria indotta dal segno O nel plesso solare) in una qualità, che viene infusa nel corpo.

Riassumendo, l'opera comprende queste fasi:

P r e p a r a z i o n e :

1) Animazione dei segni I, A e O con le vocali *i, a, o*.

2) Animazione degli stessi segni con le sillabe *si, sa, so*.

L a v o r o   f o n d a m e n t a l e :

1) Presa del collo, con *alam, alamas, alar* e *alamar* fino ad apparizione dell'ombra nerastra.

2) Presa del petto con *alar, kaha, ja, taba, tasam, tas, tasam* (fino al verde).

3) Presa media con *alam, jas, sa, cham* (fino al bianco-giallo).

4) Presa del Maestro con *cham, cham, asak, ka* (fino al bianco luminoso).

L a v o r o   i n t e g r a t i v o :

Presa del Maestro accorciata con *na* (fino al color rosso).

Due corrispondenze di queste discipline massonico-iniziatiche mussulmane con l'insegnamento esoterico generale sono assai visibili e sono state accennate dallo stesso von Sebottendorf. La prima si riferisce alla dottrina dei « centri » occulti del corpo (i *cakra* dello yoga indù). Le varie prese sono sicuramente azioni su di un gruppo di detti centri, in un senso di risveglio o di induzione di forze di risveglio. Da questa azione sembrano tuttavia esclusi i centri della testa e quelli « inferi », al disotto del plesso solare ([1]). La seconda corrispondenza si riferisce all'ermetismo alchemico. I colori, che sarebbero percepiti in vere e proprie visioni nelle varie fasi della disciplina fanno senz'altro pensare ai colori che i testi ermetici mettono in relazione con i varî stati della « materia »: dal color nero della « putredine » al verde della prima crescenza magica, all'*albedo* e infine alla *rubedo*.

D'altra parte è interessante rilevare che un alto grado della gerarchia iniziatica islamica è chiamato del « *Solfo*

([1]) Nel Kerning la pratica è assai piú complessa ed astrusa; l'animazione delle lettere e delle sillabe si estende a molti altri elementi alfabetici e grafici. Questi sviluppi non mi sembrano però troppo convincenti. Quanto alle corrispondenze con lo yoga, si può ricordare anche che in ogni *cakra* è collocato un dato gruppo di lettere dell'alfabeto sanscrito. È inoltre conosciuta una pratica, detta *nyâsa,* con la quale, mediante « nomi » e imposizioni delle mani, la qualità « divina » viene indotta o destata in varî organi e in varie parti del corpo. Elementi analoghi, frammentarî, si ritrovano in alcuni riti della Chiesa greco-ortodossa e nell'esicasmo.

Rosso »; a questo grado si associano certi poteri magici che, come nel cabbalismo, han per base la scienza delle lettere e dei numeri.

Per tal via, il von Sebottendorf è stato anzi indotto a supporre che il segreto dell'opera alchemica si connetta a pratiche, come quelle da lui riferite, basate sull'animazione dei segni e delle prese. Ciò è sicuramente arbitrario. Il von Sebottendorf cade nello stesso errore di coloro che, appena trovata una chiave adatta per una porta, pensano che essa sia adatta anche per ogni altra porta. Le vie della realizzazione sono molteplici e quella seguita da siffatti ambienti massonico-esoterici mussulmani non è che una delle tante. Nei riguardi di essa non si deve inoltre pensare che le cose siano facili come sembra, vale a dire che si tratti di un procedimento quasi automatico, come se i riti agissero da sè stessi. Anche per tali pratiche vale il principio che « chi non ha oro non può farne» e che « solo il risveglio accende il risveglio ». Sembra inoltre presupposta, proprio come per molte pratiche di *hatha-yoga,* una particolare sensibilità fluidico-corporea, che forse le pratiche con le formule del Corano (nella massoneria islamica) o con la respirazione (secondo Kerning) possono propiziare, ma che è certamente assente nella quasi totalità degli Occidentali di oggi.

EA

LA COSCIENZA INIZIATICA NELL'OLTRETOMBA

(*a proposito del « Libro tibetano del Morto »*)

Il testo *Bardo Tödol,* che va sotto il nome di « Libro tibetano del Morto », è già noto in diversi nostri ambienti sia per una traduzione inglese di W.Y. Evans-Wentz e del lama Kazi Dawa-Samdup edita dalla Oxford

University Press (prima edizione del 1925), sia per una traduzione italiana piú recente dell'orientalista Giuseppe Tucci (ed. Bocca, Milano, 1949, poi ristampata dall'UTET).

Nelle precedenti edizioni dei presenti volumi, a questo testo era stata dedicata una monografia, che però abbiamo ritenuto opportuno sopprimere perché il suo contenuto è stato ripreso quasi integralmente in una appendice del libro di J.Evola *Lo Yoga della potenza* (3ª ed., Edizioni Mediterranee, Roma, 1968). Qui varrà solo mettere in luce alcuni punti fondamentali e caratteristici di quel testo onde completare quanto è stato già detto su queste pagine intorno al *post-mortem*.

1) Anzitutto il testo tibetano mette in rilievo che dopo la morte non si svolge una vicenda fatale, ma sono possibili, da parte dello spirito di chi fisicamente è morto, azioni che possono essere decisive per il suo ulteriore destino. Questa veduta non s'incontra che raramente in forma esplicita in altre tradizioni, specie se a carattere religioso. Fanno eccezione forse la tradizione dell'antico Egitto, che conobbe anch'essa un *Libro dei Morti,* e in parte quella dell'orfismo greco e della misteriosofia gnostica e gnostico-kabbalistica.

2) Il secondo punto da rilevare è che questa possibilità di agire nell'oltretomba non sarebbe offerta a tutti. Il testo tibetano si riferisce a chi in vita abbia già seguìto la Via e che, se non una iniziazione completa, abbia raggiunto almeno un certo grado di « conoscenza ». Grande importanza è attribuita all'atteggiamento in punto di morte (se il genere di morte consente una lucidità sufficiente); negli ambienti in cui è stato composto il testo in quistione, gli insegnamenti di esso, riguardanti le esperienze da attendersi nel *post-mortem,* la loro vera natura, il loro senso e l'atteggiamento da prendere di fronte ad esse vengono ricordati al morente da un Maestro o da un lama.

3) Le qualità fondamentali richieste per agire nell'aldilà, che discipline adeguate da vivi debbono avere

sviluppato, sono la capacità yoghica di concentrare e fissare la mente, soprattutto l'imaginazione, l'intrepidezza, la capacità di padroneggiare angoscia, terrore, desiderio o avversione, di « gelare » ogni reazione istintiva dal profondo. Senza di ciò, dice il testo, tutte le « devozioni » praticate da vivi sono inutili. Il raccoglimento yoghico della mente in un punto senza dimensioni (*ekagrya*) è presupposto anche per mantenere la continuità di coscienza attraverso i cambiamenti di stato che si verificano sùbito dopo il venir meno del corpo fisico.

4) Lo sfondo del testo è la dottrina esoterica dell'Identità Suprema, secondo la formulazione propria al Mahâyâna e al Vajrayâna. Secondo questa dottrina l'uomo nella sua essenza o dimensione piú profonda fa tutt'uno col Principio, e nelle strutture del suo essere anche con le varie potenze divine. Ma egli non ne ha coscienza. È, questa, la nota teoria dell'ignoranza metafisica, dell'*avidyâ*, che essa sola determina l'esistenza finita e contingente, irretisce in un mondo di illusione e in un giuoco di azioni e reazioni, dà luogo a condizionamenti fatali. Come « conoscenza », s'intende quella di tale identità, come qualcosa di vissuto o di presentito.

5) Nell'esperienza dell'oltretomba avviene, per cosí dire, lo squarcio del velo dell'illusione. Se sussiste, il principio cosciente si trova a sperimentare ciò che egli è e che sempre è stato metafisicamente: direttamente, poi in forma di visioni di esseri, di dèi e di mondi ultraterreni. Per questo, il grado della « conoscenza », ossia la capacità di rimuovere l'illusione di ogni dualità, costituisce l'essenziale in tutte le prove dell'oltretomba.

6) Nel testo, l'ordine delle esperienze è in un certo modo l'inverso di quello considerato da altri insegnamenti per un destino comune nell'oltretomba. Come è stato riferito, questi ultimi considerano due morti. L'una è quella dell'organismo fisico, l'altra, sopravveniente dopo

un certo periodo, è quella del complesso psichico e sottile, retaggio dell'individualità umana, a cui l'anima del morto è rimasto connesso e che alla fine si dissolve anch'esso. A questo punto si presenterebbe la grande alternativa: un ottenebramento, ovvero il liberarsi del nudo nucleo spirituale e il suo trasfigurarsi nella Luce, quando in vita questo principio sia stato già in parte risvegliato e consolidato e quando, in genere, sia stato esso a far da centro nell'esistenza del singolo. Invece, secondo il testo tibetano dopo un breve periodo di deliquio (di circa tre giorni e mezzo) e il « passaggio attraverso gli elementi » (« Terra che si discioglie in Acqua, Acqua che si discioglie in Fuoco, Fuoco che si dissolve in Aria » — come esperienze interiori), si presenta sùbito la prova suprema, l'esperienza dell'Essere allo stato puro, abbagliante, travolgente, radiosamente terrifico, col « suono di mille tuoni ». Se l'anima ha la capacità di identificarvisi, quasi lanciandosi di là da sé, ardendo in sé tutto ciò che è « altro » e « ignoranza », in un istante avrebbe conseguito la Grande Liberazione. Se invece per paura, per l'azione delle radici che l'« ignoranza » ha messo nel corso dell'esistenza finita, non è capace di ciò, la possibilità piú alta offerta dall'oltremba va perduta.

7) Il testo parla di esperienze ulteriori che allora si offrono a chi ha fallito. In esse, è la stessa realtà suprema, metafisicamente identica al Sé, ad apparire, però non piú allo stato puro e senza forma bensí sotto le specie di figure divine. Può trattarsi di « proiezioni » drammatizzate come visioni delle divinità che si sono adorate in vita (diverse, dunque, a seconda dei culti, ma metafisicamente equivalenti). Qui, di nuovo, è decisiva la capacità di superare la parvenza di una dualità, la capacità di « identificazione », la quale evidentemente dipende dall'intensità e dalla profondità di un precedente culto non semplicemente devoto. Se la parvenza di entità a sé presentata da queste proiezioni trascendentali s'impone all'anima, la prova fallisce. Se invece si giunge all'identificazione, all'anima viene assicurata una certa

condizione di sopravvivenza « divina », come surrogato della Grande Liberazione. Dapprima si vedrebbero divinità gloriose, possenti, radianti, e benevole, ma se la nuova prova fallisce esse si trasformerebbero caleidoscopicamente in divinità terrifiche, irate, distruttive, nelle quali quasi si incarna la stessa paura dell'anima, il che rende evidentemente ancor piú difficile l'identificazione, salvo che in vita si sia praticato il culto di divinità del genere e se ne rechi già in sé l'imagine [1].

8) Il testo usa l'imagine di una palla elastica scagliata per terra, che ha rimbalzi sempre meno alti, per caratterizzare la successione di queste esperienze nel loro corso discendente. Se si sono fallite le alternative e le prove anzidette, ciò vuol dire che nell'anima predominano tendenze e complessi che si oppongono alla sua decondizionalizzazione completa. Nel testo si parla di susseguenti fantasmogie da spiegarsi con l'azione di tali tendenze, con conseguenze fatali. Ma esso esorta ancora a non abbandonarsi, a scuotersi, a ricordarsi degli insegnamenti ricevuti, a non cedere all'illusione e a frenare l'imaginazione e l'animo perché tutto ciò che in una sequenza si verrà a sperimentare si riduce pur sempre a « proiezioni » prive di realtà propria. La fantasmagoria delle forme e dei paesaggi, dei dèmoni che perseguono e tutto il resto non è che un giuoco dell'imaginazione divenuta magicamente libera. L'incapacità di frenare corrispondenti prorompenti reazioni dell'anima terrorizzata o estatica, il movimento del cercar rifugio, di aprirsi a situazioni voluttuose, ecc., conducono esattamente l'anima ignara verso una determinata sede o « nascita » in un mondo condizionato, in una successione discendente. Cosí il testo esorta l'anima a « ricordarsi » anche qui, a superare l'illusione, a rendersi conto che ha da fare solo

[1] Sul piano dell'esperienza magica e teurgica ancora in vita, si ricorderà che analoghe apparizioni sono indicate nel « *Rituale Mithriaco* » (vol. I, cap. IV, dove facemmo rilevare la concordanza anche con un rituale di Pietro d'Abano).

con sè stessa e con ciò che ha determinato in sè stessa, che lei stessa sarà l'artefice del suo destino.

9) Anche in questi stati che rappresentano una caduta e la perdita delle possibilità piú alte offerte dall'oltretomba, vengono considerate, quasi diremmo *in extremis*, azioni per evitare il peggio: in base ad un riprendersi e all'uso di scongiuri (formule per « chiudere la matrice di una data nascita »), oppure in base al fatto che se si è trasportati in un movimento che ormai non si può piú arrestare, resta possibile, tuttavia, *guidare* in parte tale movimento. Ancora una volta, anche in questi frangenti, nel campo di queste ultime possibilità, il frenare la mente, il non cedere alle emozioni irresistibili di attrazione o di repulsione, le quali giuocano l'anima, sono indicati come il fattore decisivo.

10) Se, di nuovo, si viene meno, ciò vuol dire che nell'anima prevale la « brama », la sete di vita, di incarnazione terrestre. Un ultimo resto di libertà viene contemplato, per evitare date nascite. In ogni caso, l'epilogo si lega ad una situazione quasi freudiana: per un cieco, torbido appetito l'anima ancora disincarnata vedrebbe la coppia, unita in un amplesso, che dovrà generarla. Se la precedente esistenza era stata di uomo, essa brama chi sarà sua madre, se di donna, chi sarà suo padre. Essa fa proprio il godimento dei due nell'orgasmo; con il che è attratta nella matrice. Allora la coscienza è spezzata, le « acque » si richiudono sul caduto, che « rinascendo muore » fino a che al nuovo termine, con le possibilità date dalle nuove cause che creerà, sarà ricondotto dinnanzi alle stesse prove.

Il nostro testo in parte concorda con l'insegnamento induistico circa le due vie del *post-mortem*, la via divina di chi « non torna piú », e la cosidetta « via dei padri » (col ripullulare in un dato ceppo). Una non comune chiarezza e logica caratterizzano il « *Libro tibetano dei Morti* ». Esso lascia apparire il carattere di spauracchio o di oppiaceo presentato dalle comuni rappresentazioni religiose popolari dell'oltretomba, con giudizi divini e il resto, smito-

logizzando anche il senso che possono avere le idee di paradisi, purgatori e inferni.

Si noti lo speciale rilievo dato a qualità da acquistare da vivi con adeguate discipline e col controllo del proprio animo, per la loro utilità non solo in questa esistenza e per procedere lungo la Via, ma anche nell'oltretomba, nella lotta pel proprio destino.

GLOSSE VARIE

La magia, il maestro, il canto.

« Il "pratico", il "concreto", metafisicamente non esiste.

Il "concreto" esiste in magia: lí sí: ma, intendiamoci, concreto *sul serio* (*Oriens docet*): lí bisogna mostrare, fare. Ma, strano, chi fa veramente della magia:

1) Non si sa chi sia, tanto ha cura di nascondersi, DEVE anzi (assoluto) nascondersi;

2) *Dissuade gli altri dal farne* (assoluto);

3) Se si limita a questo (rarissimo) si chiude, e *deve* chiudersi, nella cappa di ghiaccio;

4) Se se ne serve per "qualcos'altro", *non se ne parla piú*.

Ecco: ciò è *assoluto*. Si dice: l'"occultista" è pericoloso: giustissimo. Non senza un sorriso atticissimo traspongo ciò: infatti l'occultista è, generalmente, una cosa sudicetta assai, in Europa — la sua traccia va dallo spaccamonti al *filou,* al volgarissimo *filou,* addirittura al mistificatore. Fosse almeno un brigante un *voleur des grands chemins*. Giustissimo. — Quindi, devo dirvi, la *Magia in scritti alla portata di chiunque,* la *vera* Magia, ma via, un *vero* Mago (osservare certi tipi cinesi di poeta-mago sempre rappresentati in solitudine) vi lapiderebbe. Questo per la ma-

gia, che è cosa interessante nel suo piano: né da svalutarsi né da disprezzarsi perché implica molto coraggio, molta costanza e molto (soprattutto) *pudore*. Ciò che ho detto, lo ritengo assoluto. Ma se mi si dicesse: "E se ti leviamo la sedia di sotto?". — Bene, mettiamo l'estrema ipotesi — creperò di paura, griderò: "*Averte gladium*" — e, ditemi, *qu'est-ce que ça prouve?* Che vi è chi *può* agire da *dietro* le cose: benissimo: e poi? Che voi fate viaggetti nel sottile, che fate i *rôdeurs de nuit,* a mia insaputa: benissimo: e poi? Restate sempre *in teatro*: e se ci restate sempre, poveri voi, farete i burattinai in perpetuità. E, francamente, il giochetto per un poco può andare, poi, generalmente, ti levi di mezzo: questo voi dovreste saperlo meglio di me. La Magia, come Magia, *est sans issue* (*assoluto*): se esce fuori, si oltrepassa; *hic* — dico io — *incipit recta via,* quella *polare*... Se scritti, come quello di « Jagla » su Lao-tze (vol. I, cap. II) possono scatenare piú di una vibrazione serpentinamente accerchiante, mordente, e poi via — il Tao è intocco, naturalmente, anche da quello, perché del Tao non si parla, né si *moralizza* sull'abisso e sulla via d'abisso seminandola di chiodini proditorii per fissare un alone di paura e di scompiglio intorno al benedetto "occultista" — che poi non ha assolutamente da vedere col Tao, dato che il Tao è fuori dal teatro, mentre l'occultista (ammesso che sia un vero mago) è solo dietro le *quinte*.

Ora, ciò detto, come voi offrite delle possibilità, altri ne offre altre: *praticamente* una affermazione d'ordine *contemplativo* può far balzare immediatamente la via a tratti (ed è *qualcosa*) o come realizzazione. Questo io dico: purché l'affermazione proceda sicura, *ne visant à rien,* soprattutto a chi la pone. Ecco il valore, e non altro, dello scritto tradizionale; o del canto isolato che *porta*...

... Un vero Maestro si pone sempre ad un punto dove *tutte le possibilità sono offerte* in modo che ciascuno possa poi svilupparle separatamente: l'insieme di queste possibilità forma un fascio divergente e radiante, tentacolare e poliartico, che emana da uno stesso blocco: ciò, seguendo la linea metaforica, potrebbe dirsi "tradizione". Possiamo, per concretare, partire dall'affermazione di Al Ghazâli, che "ci

sono tante vie quanti sono i Sufi" e che il vero Maestro è colui che addita a ciascuno la sua via: si ottiene, cosí, una specie di κοσμουσγία, il cui indice di riferimento analogico è il cielo costellato.

Questa, veramente, è la necessità della *grande* tradizione: e non altro. Il *jîvanmukti* [1] è fuori di ciò, ma *regge le fila* di ciò: potete rendervene conto esattamente passando dal *piccolo* al *grande* buddhismo [2]: lí particolarmente, si è sentita la necessità a cui alludo: l'ha sentita il Tibet, l'ha sentita la Cina, che *non potevano* accettare il piccolo buddhismo.

Ciò che occorre, è imprimere una direzione nel senso *tradizionale,* cioè come un *mutamento di mentalità* radicale, effettivo. Non ci si può avvicinare a forme che possono anche coesistere con lo *stato attuale* perché è precisamente questo che si tratta di scardinare. Per esempio, è lo stato attuale che ostruisce ogni possibilità magica, l'arte magica necessitando condizioni particolari che ora, con la civiltà moderna, sono quasi irrealizzabili essendosi quasi perso ogni contatto con le nature elementari che sono più che nascoste se non addirittura scomparse: come sono scomparse le ninfe e i fauni e tutto ciò che l'elemento faceva, una volta, balzare fuori come mito del divenire (spero di parlare a chi intuisca, data l'impossibilità assoluta di *dire* ciò).

Quanto alla *pratica*: essa non è la descrittiva, cioè l'estetica (etimologicamente) dello *stato.* La vera pratica realizzatrice consiste nel dare *perentoriamente* un mezzo *breve, assoluto,* netto: nel dire p. es. (accenno ad uno dei mille metodi, a cosa che so): " Mormora sino ad ESTINZIONE DI SOFFIO questa parola, e basta ". Ma per far ciò ci vuole:

1) il Maestro;
2) l'ambiente fluidico;
3) l'effluvio — *barakah,* come si dice nell'Islam;

(1) *Jîvanmukti* (da *jîva* = il vivente e *mukta* = liberazione), in opposto al *videhamukti,* è colui che consegue la liberazione ancor da vivo e la mantiene pur nel suo continuar a vivere su un dato piano del mondo manifestato.

(2) Il nostro corrispondente allude al *Mahâyâna,* o « Scuola del Grande Veicolo » avente, piú che il buddhismo ascetico dell'*Hînayâna* o « Scuola del Piccolo Veicolo », un indirizzo metafisico.

4) l'aderenza del fuori-dentro per la quale per esser preciso prendo unc dei tanti punti di riferimento: *visio spiritualis non solum requirit ut anima recipiat ab extra, scilicet a Deo, gratiam et virtutes, sed cooperetur per virtutem propriam*.

Tutto ciò, ora manca. Praticamente, che fare? Allargare l'orizzonte. Quel che io dico: *purezza* verso tutte le tradizioni: che ognuno dia, per quel che sa, e che da questo *vario* dare, ciascuno (il lettore) possa tirare il suo filo. E questo è il *bene* che si può fare, *in questo campo,* non altro...

Il Maestro ha le mani "piene di doni" e attira, *non respinge,* non è la solitudine che è *contro* il tumulto, ma la solitudine che doma il tumulto, solarmente, come la luce ingoia la tenebra di nebbia, *solvendola, risolvendola.* Ma si dirà: dove sono i *mundi corde*? Ebbene, *fateli*: se credete che un'*azione* possa far ciò, agite: se no, è perfettamente inutile: i lampadafori — nell'Europa attuale — diventano volgarissimi lampioni, e non bisogna fare questo: si deve vedere la fiaccola e non chi la porta — a meno che (ciò è cosí raro, ma io posso saperne qualcosa per *uno solo* che ho conosciuto laggiú) chi la porta possa *splendere piú della fiaccola, attirare piú della fiaccola.* Allora il bene è grande, su tutti, su chi può molto e chi può poco e anche su chi non può nulla. Ma allora la voce *canta* (non idillicamente!) anche quando rugge. Ricordate come canta Milarepa: come si canta anche nell'èmpito menàdico dinanzi alla coppa vuota dell'abisso? (bassorilievi bacchici e soprattutto [lí è la Grecia] la figurazione vasale).

Il Maestro è colui che apre le porte e lascia *cantare* la luce: non solo le Upanishad cantano e i Sufi — ma anche certi terribili Maestri isolati che infrangono tutto e allora — *le Néant est un miracle* ».

+

Alcuni punti vanno precisati circa queste considerazioni trasmesseci a suo tempo da un nostro collaboratore (« Havismat »).

Per primo, ciò che egli dice sui limiti della magia in senso stretto, *a noi* può valere solo come utile chiarificazione. I lettori sanno bene che noi diamo al termine « magia » un senso speciale, piú o meno equivalente a via teurgica e iniziatica. Per il resto, già a suo tempo (vol. I, cap. X) a tale riguardo sono stati dati sufficienti punti di riferimento; cosí ognuno potrà facilmente orizzontarsi.

È esattissimo che la magia in senso stretto, se non deve essere un vicolo cieco, ad un certo punto oltrepassa sé stessa « ed allora comincia la vera via, quella *polare* ». Non è del tutto giusto, invece, dire che « il Tao è fuori dal teatro, mentre il mago, ammesso che sia tale, è solo dietro le quinte ». Secondo la verità ultima, che non è quella di una trascendenza unilaterale — e poiché cita il Mahâyâna il nostro amico dovrebbe ben saperlo — il Tao è simultaneamente fuori dal teatro e *nel* teatro, cosa che vale, in maggiore o minore misura, anche per l'adepto che del Tao ha realizzato davvero la legge. Il modo giusto di definire il Tao è: « trascendenza immanente ».

Riconosciamo anche che la vera pratica si basa su di un mezzo semplice e perentorio con cui, una volta che lo si è sentito congeniale e lo si è scelto, ci si deve impegnare sino a fondo, senza cercar altre cose e disperdere le forze. Tuttavia una « descrittiva » nel senso di indicazione di una fenomenologia può avere anche una sua ragion d'essere, a che chi pratica sappia come comportarsi e come giudicare al manifestarsi dell'uno o dell'altro stato. Quando di fronte a dati risultati sono possibili reazioni diverse, dalle quali dipenderà anzi l'andamento ulteriore del processo, non ci si può limitare al « Fa questo e basta »: è cosí che, per un fine pratico, l'insegnamento iniziatico dà una certa tal quale descrittiva circa le stesse esperienze dell'oltretomba (cfr. il *Libro tibetano del morto*). — Quanto al metodo indicato, come uno dei molti, esso corrisponde alla ripetizione di un « nome divino » o di una certa formula (*dhikr*), in uso soprattutto nell'Islam; su ciò è stato detto (vol. I, p. 95). Sulla misura in cui un Maestro e una « influenza spirituale » (*barakah*) costituiscono delle condizioni imprescindibili allo

stato attuale delle cose, si dirà in una delle successive monografie parlando dei « limiti della regolarità iniziatica ».

Circa il « lasciar cantare la luce », bisogna andar cauti, per la possibile falsa svolta in un lirismo inconcludente e assai lontano dal piano della « via secca ». Si sa che a questa è proprio, piuttosto, il « linguaggio del silenzio ». Può essere altrimenti quando la luce non è sotterranea ma portata da tutta una grande tradizione vivente, ad animare ogni forma di sensibilità e di attività umana. Questo è però uno stato che solo in circostanze assai speciali si può ancora risuscitare, se non deve essere semplice « poesia ». È cosa propria a ciò che il Vico chiamò le « età eroiche ».

Infine, quanto all'assurdo relativo al parlare di magia (o iniziazione) in scritti « alla portata di tutti », esso, in fondo, è relativo, perché, anche con la migliore volontà, scritti del genere non saranno *mai* alla portata di tutti. Se mai, quando è della divulgazione dei metodi di una magia applicata che si tratta, la questione, posta da alcuni, concerne l'opportunità e la pericolosità in ordine ai pochi (anche in questo campo si tratta sempre di pochi) che possono metterli davvero in azione, non avendone saputo prima. Ma ciò rientra in un campo di semplice responsabilità personale né piú né meno come nel caso dell'uso che ognuno può fare già di un'arma da fuoco o di un tossico.

V

IAGLA

SULLE « ACQUE CORROSIVE »

Nella lingua segreta dei filosofi ermetici si incontra di frequente l'espressione « *Solvente* »: « Solvente universale », « *Menstruum* », « Acqua che lava », « Acqua divina », « Acqua che apre i pori ». — Ma, a lato, tu trovi anche dei termini piú luciferini: « Tossico », « Acqua Corrosiva », « Acqua di Tartaro », « Aceto filosofico », « Acque forti ». Qui raddoppiano, i filosofi, il velo ambiguo, la maschera loro. Raccomandano la precauzione massima, nell'uso di queste acque; altri le sconsigliano senz'altro, perché — dicono — queste acque disciogliono i corpi senza conservare gli spiriti; non lavano, ma ardono; non operano per fuoco lento di natura ma con la « precipitazione che viene dal diavolo ». Eppure ne parlano; e l'accenno a mezzo, che mostra e nasconde, proibendo fascina come per un segreto piú esiziale e pericoloso nei meandri simbolici di quest'arte strana, fatta di metalli e di spiriti.

Che sono le « acque corrosive »? Quale ne è la virtú? Una virtú di *sorpresa,* forse? Una virtú *liminale?* Ricordate l'immagine di Éliphas Levi circa la costanza magica: « Come l'onda, che sempre torna e finisce col corrodere anche il ferro ». Ma non questa può essere l'azione dell'acqua corrosiva, dell'acqua-veleno. Seppure sottile, questa è l'azione

frontale delle acque normali: un'azione che non conosce la precipitazione: ritmica, penetrante, simpatica. Il veleno, il tossico, ha un'altra azione invece: fulmina, uccide senza ritmo: con atto diretto. *Stacca.* Taglia. È il morso della vipera. È un'altra via, dunque.

Affrontiamo i simboli. Cerchiamo di comprendere. Non è facile, perché tutto è connesso in un tutto dietro a questa simbologia che non lascia respiro. « Disciogliere lo spirito » — ciò sta al centro, nel dire dei filosofi ermetici, e essi ne parlano come di una « resurrezione ». Una essenza incorporea si è immersa nel corpo quasi come in un mezzo denso, e da allora si muove in un mondo buio.

Bisogna *solvere* questa densità: sottilizzarla: col potere stesso dell'anima. Misterioso potere, perché esso, che deve produrre la resurrezione, abbisogna — dicono — di una resurrezione; una certa « qualità nuova » deve palesarsi nell'anima stessa. Come si *induca* questa « qualità nuova », è segreto dei filosofi: segreto — penso — non tanto perché artificioso monopolio, ma, piú veracemente, perché l'analisi della ragione non può afferrare il modo della legge che qui agisce.

Può trasfonderla un Maestro, questa « qualità nuova » — ne avete letto. Allora una organizzazione, una « catena », è presupposta. E la qualificazione necessaria.

Ovvero: lungo lavoro dell'individuo, al buio, come chi apre una galleria. I colpi si sommano (discipline, riti, intenzioni) — col ritmo di ricorso dell'acqua di Éliphas Levi — pur potendo, voi, non accorgervi di nulla, non constatare alcun risultato, alcun frutto tangibile. Ad un tratto, l'ultima parete cade: vi investe un fiotto di aria libera, di luce. La vostra anima, non è piú quella: auto-trasformazione — o *contatto*? con stati di intelligenze presenti e pure occulte, identiche o diverse dalla vostra propria coscienza, *piú profonde?* Non so, né troppo vi servirebbe, il saperlo.

Questi modi non sono i soli. Ma, con varii altri che potreste anche conoscere, costituiscono una classe unica, un metodo uniforme: *dall'interno all'esterno.* Occorre acquistare la luce nell'anima: accendervi un « fuoco astrale », un fuoco magico e filosofale — come essi dicono. Questo, pri-

ma di tutto. In sèguito l'anima reagisce su ciò che l'involge, sfittisce la trama di densità, esalta una *vibratilità* nuova fino a che si produca una perfetta qualità *diafana*. È la *visio spiritualis* dentro allo *speculum* del corpo rischiarato.

Capovolgete il metodo, e fermatevi al principio di questa direzione inversa. Allora i simboli strani delle « acque-veleno », dei « corrosivi filosofali », cominceranno, forse, a parlarvi. Questa è proprio *alchimia*: ermetiche manipolazioni di agenti « doppi », cioè di sostanze fisiche e tangibili portatrici, nello stesso tempo, di psichiche influenze. Capovolgere il metodo, significa questo: *invece di disciogliere il corpo a mezzo del risveglio preliminare dell'anima, costringere l'anima al risveglio a mezzo di agenti speciali, che provocano subitanee reazioni nella compagine piú profonda delle forze del corpo, nel senso di salti bruschi a stadi abnormi di vibratilità e di instabilità fluidica*. È il morso della vipera, che di scatto ti toglie la terra da sotto. Ecco che succede. O sei piú rapido del lampo, o ti lasci sorprendere, ed allora ti abbatti, come sotto ad una mazzata. Un bel rischio, dunque: un gioco per i giocatori d'azzardo in grande stile.

Mi riferisco, con questo, alle forme estreme dell'uso delle « acque corrosive »: alle forme *risolutive*, globali. Quali sostanze, poi, abbiano tali poteri, e quale ne sia la scienza di dosamento e di pratica immediata, molto difficile è che riusciate a saperlo: tanto segreta fu già nei tempi arcaici e sacerdotali questa sapienza, tanto avaro il dono della « bevanda d'immortalità » anche quando la chiedeva una sete ardente invece che quell'imponderatezza curiosa e quella insofferenza per la paziente disciplina, onde voi oggi potreste desiderare simili avventure.

Vi sono però forme attenuate, sulle quali posso dire un poco — piú, ad ogni modo, di quanto, in genere, finora ne sia stato fatto sapere.

Per primo, analizziamo la causa del rischio. Essa deriva anzitutto dal fatto, che la cosiddetta « anima eterna » immutabile è fantasia. Dal momento che essa è « scesa » in un corpo di carne, essa si è « compromessa ». Si è trasformata, difatti, nella conscienza individuata di quell'essere in-

dividuale che voi siete. Questo stato qualificato, chiamiamolo A. Se, stando cosí le cose, voi — ossia, non « voi », ma: se un certo potere X — strappa via il corpo, *corrode* tossicamente il legame col corpo, ne viene *distruzione* per A — per la ragione semplice, che la qualificazione, l'individuazione, è data dal corpo: proprio come può dirsi che un liquido abbia una certa « forma », la forma del vaso, solamente finché e inquantoché vi sia quel vaso a contenerlo. Perciò: *distruzione* di A — ossia: *morte,* dissolversi della qualità A *nello zero di qualità,* che chiameremo Z; a meno che... a meno che l'anima stessa intervenga a riempire *con un atto suo* il salto fra A e Z, a fare simultaneamente cosa sua propria questa trasformazione di A in Z, dello stato con forma nello stato senza forma. Di ciò avete già letto: è il *morire attivamente,* iniziaticamente.

Potete aiutarvi con questa immagine: tu stai qui, su questa rupe; là, di fronte, un'altra rupe; in mezzo, il vuoto. Se, di colpo, ti si dà un urto, tu, preso di sorpresa, nel novantanove per cento dei casi finisci giú. Ma se tu hai la prontezza di cogliere la spinta, di esser attivo prima quasi di essere sorpreso; se, esattamente, sai prendere in un tuo slancio la spinta impreveduta ed esterna — tu *salti* — e ti ritrovi sulla rupe di faccia. Questa rupe al di là è la riconquista di una conscienza liberata. La prima rupe era la conscienza gravata dalla condizione individuale, quindi soggetta a tutto ciò a cui per via di un corpo si può essere soggetti.

E nell'immagine potete trovare altre analogie. L'urto, si capisce, che ti manda fuori, è l'azione dei « corrosivi » subitanei. *Questa azione sarà sempre di sorpresa, per la sua natura e perché, nell'uomo, fra corpo e anima c'è discontinuità.* Come se potesse vedere dinanzi, l'anima, ma non dietro a sé *voltandosi.* In questo « dietro » comincia il corpo, vi sboccano le vie che vengono dal profondo, dall'occulto del corpo. Ora, l'azione esplicata dalle « acque corrosive » viene dall'esterno, giunge attraverso il corpo, *da dietro, dunque.* Ecco che la situazione è proprio come quella di chi sta sul margine della roccia e non può prevenire né il momento, né la *qualità* della spinta che viene da dietro. Perciò senza la

prontezza di spirito di un lampo, con questo genere di « acque corrosive », di « veleni », l'esperienza conduce a rovina.

Dopo di che, passo alle attenuazioni. Comprendete perché il rischio è minimo nell'altro metodo, in quello che parte dall'interno, con l'azione dell'anima stessa su sè per un « fuoco dolce » che l'adusa passo a passo al distacco, conducendola per gradi alla trasformazione da A (stato individuato) a Z (stato non-individuato); la quale nell'altro caso è invece decisione-realizzazione di un istante ([1]). Questa gradualità, questo « dosamento » della forza, possiamo cercare di attuarlo anche col metodo che parte dal corpo, usando allora sostanze diverse, ovvero usando in modo diverso o in diversa quantità le medesime. L'immagine allora sarebbe come un salto, che si fraziona in salti minori meno pericolosi: cosí fatti che dal cadere non sortirebbe un esito proprio letale, pur portando sempre conseguenze non desiderabili, eccezion fatta dell'ultimo salto, piú grave e piú risolutivo.

Insieme alla precedente, può soccorrere l'altra immagine — di Evola, se ben ricordo — del crescere, sollevarsi, farsi veloce di un'onda, dalla quale ci si deve lasciar portare senza paura, mantenendosi sempre sulla cresta. Mantenendovisi, ciò che è ebbrezza si trasforma in illuminazione; il precipitare in ascendere; il fuoco in luce. Non mantenendovisi, la conscienza rapidamente si ottenebra, sopravviene una specie di sincope sorda la quale ha spesso ripercussioni patologiche sulle funzioni organiche, ad ogni modo, un disfacimento di ciò che può essere l'unità e l'energia interna dell'uomo. È il caso in cui la corrosione del composto non libera ma dissolve.

Tali reazioni patologiche da un certo punto di vista po-

([1]) Qui va anche rilevata la possibilità, e l'opportunità, di una via mista, già indicata da « Abraxa » nel vol. I, cap. II. Ossia accoppiare l'uso di « acque corrosive » ad una disciplina interna che, in un primo tempo, costituisca il « grano d'oro », non attaccabile dalle « acque forti », che anzi gli servono per sbarazzarsi dalle scorie ed impurità. Nell'uso esclusivo delle « acque forti » ad alto potenziale, invece di esser presente e tale da dover esser solo messo a nudo, il « grano d'oro » sarebbe da costruirsi con un atto assoluto proprio nell'istante della dissoluzione. [*N. d. U.*]

tete considerarle come ingorghi, scariche in rimbalzo nel corpo quale organismo fisico, di forze destate le quali non hanno trovata la via per trasformarsi in stati e liberazioni della conscienza. *Ma bisogna considerare, che questa stessa natura ha spesso ciò che comunemente, « naturalmente », non per pratiche speciali, si manifesta negli uomini come malattia e come sofferenza. Vi sono malattie e sofferenze che rappresentano un ingorgo, una scarica in eccesso nel sistema psicofisico, di certe forze alle quali la conscienza non ha potuto o non ha voluto aprirsi.* Si tratta, come secondo l'espressione esattissima di Novalis che è stata ricordata in queste stesse pagine, di modi di una forza esaltata che vorrebbe trapassare in sensazioni trascendenti.

Inoltre, quando per passività il fine iniziatico dell'esperienza è mancato, possono accrescere il loro potere entità a cui il sè abbia già offerto una presa, ed anche altre, dall'azione delle quali altrimenti si sarebbe rimasti preservati. Si tratta del subentrare di *ossessioni* in senso proprio [1] o in quello di essere trasportati senza scelta da forze che emergono dall'inconscio. Accennando che lo stesso alcool è una delle « acque forti » di mitigata efficienza, non vi sarà difficile, pensando agli effetti volgari dell'alcool, concepire per analogia il pericolo [2].

Del pari, potete anche presentire, su questa base, altre direzioni tipiche per un andazzo degenerativo dell'esperien-

(1) A questo proposito, si può ricordare l'*ebbrezza* sacra delle pitonesse e delle sibille, alla quale subentravano l'estasi e manifestazioni di ispirazione e di profezia. Si tratta egualmente di invasamenti, in stadi analoghi alla transe, però, di massima, provocati in modo da attirare intelligenze superiori, « divine ». Cosa che, peraltro, non toglie il carattere di « ossessione » proprio anche a questi fenomeni. [*N. d. U.*]

(2) Nello speciale riferimento al *vino*, va ricordato che nell'antichità esso spesso fu considerato come una bevanda sacra. Secondo gli insegnamenti orientali la vera « bevanda d'immortalità » — l'*Haoma* persiano, il *Soma* vèdico — ad una certa epoca non sarebbe stata piú « conosciuta », onde fu necessario sostituirla, nei riti, con un'altra bevanda che non era piú che un riflesso del *Soma* originario; questa parte fu svolta, spesso, dal *vino*, il quale fu messo in relazione a stati superiori di coscienza (R. GUÉNON, *Le Roi du Monde*, Paris, 1926, cap. VI). Questa relazione può essere simbolica, ma anche pratica. Si può cioè aver presente una condizione umana nella quale, oscuratosi lo stadio primordiale — il

za. Le forze che, corrodendo, slegano, per operare spiritualmente, catarticamente, debbono poter agire transformate in forze del puro sè. Se non agiscono cosí, e se nemmeno si scaricano nel corpo fisico, ma sboccano invece in questa o quell'altra facoltà del sè, il processo abortisce egualmente. Nei due casi tipici, questo andamento patologico si riferisce rispettivamente alla facoltà dell'immaginazione e alla facoltà della « sensazione » (sensazione come desiderio, appetito, voluttà).

Quando è l'immaginazione, ad esser presa, e trasportata dalle ali del « drago », prorompe il mondo fantastico dei visionari, l'orgia di forme e di colori dei falsi chiaroveggenti, i sogni pieni di sensazioni sottili ed avvincenti degli oppiòmani e degli hascishiòmani.

Quando è la facoltà di sensazione, ad essere presa — sola, od assieme alla prima — la forza dà luogo ad un mondo di voluttà strane, indefinibili, intossicanti, che grado a grado per l'anima divengono un bisogno. Si crea il *vizio*. Tutti quelli che nella vita volgare si abbandonano all'uso delle droghe, stanno appunto su questo piano, quasi senza eccezione.

Nell'un caso e nell'altro, la corrosione non libera — essa distrugge. Il sè si abbassa, tanto fatalmente quanto la cima di un monte, le cui basi frànino a poco a poco. Comprendete invece la necessità ☉, della centralità di ☉: perfettamente cosciente, il sè, al centro di sè, attento a trarre su sè soltanto, in scatti di forza, tutte le reazioni — silenzio d'intorno.

Sviluppandosi il processo, come cresce la luce d'intorno,

contatto con l'ordine superindividuale non può avvenire più direttamente per il solo slancio dello spirito, ma a mezzo di un certo allentamento, di una certa estasi, quale quella a cui poteva avviare l'ebrezza per vino o per sostanze analoghe. L'uso del vino nel dionisismo orgiastico corrisponde a questo significato. E se, al limite, la coscienza per tal via può passare dallo stato individuato allo stato non individuato, epperò *libero*, una delle conseguenze può essere la manifestazione, anche se sporadica, di varie virtù magiche incidenti perfino sull'ordine dei fenomeni naturali. Cosí noi non escluderemmo, in via di princìpio, una certa attendibilità delle testimonianze di Euripide e di Plinio sui « miracoli » dionisiaci procedenti dall'estasi nelle feste orgiastiche Lenee. [*N. d. U.*].

cosí l'involucro del corpo allenta la stretta, supera lo jato, si mette in contatto diretto con la forza centrale e spirituale; e vi si appoggia. Allora sperimentate, in senso *letterale*, che il sè *regge* il proprio corpo. Gli automatismi istintivi in questo stato sono sospesi, voi avete — e *dovete* avere — una lucidità, un controllo assoluto: guidate *direttamente con la mente* ogni movimento in un senso di presenza e di potere, che è impossibile descrivere [1]. Nelle prime fasi, ciò si verifica proprio quando gli altri invece si affloscerebbero, cadrebbero giú in transe o nell'orgia delle visioni e dei « paradisi artificiali ».

Per contro è, ad esempio, un ricordo che non mi si cancellerà mai, quello di una notte di guerra. Ero *molto* lontano, nel distacco lucente. L'allarme, ad un tratto. Mi riafferro. Sono in piedi. Sono sulla linea delle batterie. Che cosa allora si scatenò dal profondo, che cosa mi resse, che cosa mi portò miracolosamente in ore d'inferno, che cosa agí nella lucidità soprannaturale di ogni gesto, di ogni pensiero, di ogni ordine, dei sensi che afferravano ogni percezione quasi *prima* della percezione (e « caso » sia pur stato il restare illeso rimanendo in piedi — *sentivo* che *potevo* restarvi — con granate che scoppiavano vicino) — non lo saprei mai dire. Ma che cosa potevano essere gli dèi omerici immortali discesi in fra le sorti epiche degli uomini, allora certamente lo adombrai; e seppi ciò che non sanno, gli uomini, nel loro povero parlar sugli idoli.

ARVO

L'ETNOLOGIA E I « PERICOLI DELL'ANIMA »

Oggi non è infrequente il caso di ricercatori che, pur partendo dal pensiero profano e non disponendo dunque di alcun vero principio, nell'avventurarsi nel dominio del sovrasensibile giungono qua e là a vedute non banali, anche se poi

[1] Cfr. ciò che è stato detto a proposito del « corpo immortale » nel vol. I, cap. VII, p. 217. [*N. d. U.*]

essi sono incapaci a coordinarle e svilupparle adeguatamente. Per usare una immagine di Aristotile: come chi, mettendosi a lottare, riuscisse in qualche presa felice pur ignorando l'arte della lotta.

Uno di questi casi è costituito dal libro *Il mondo magico* di E. De Martino (Torino, 1ª ed., 1948). Credo non privo di interesse riferire le tesi che vi sono contenute e vedere che se ne deve pensare dal punto di vista esoterico.

Il De Martino è un « etnologo », cioè uno di quelli che oggi collezionano i dati raccolti da varî esploratori ed osservatori fra le popolazioni selvagge. Nel caso specifico si tratta di tutto ciò che in tali popolazioni riguarda l'« estranormale » e che il De Martino identifica senz'altro col « mondo magico ». Il De Martino, oltre ad essere etnologo, è un seguace dello « storicismo », cioè della filosofia cui è proprio il ridurre ogni verità a quella che via via prende forma nello sviluppo storico dello spirito umano (in gergo dicono: « Nel farsi dello spirito »).

Ciò indica già il limite della concezione del De Martino. In primo luogo, egli parla di « mondo magico » là dove si dovrebbe essenzialmente parlare di « mondo stregonico »; in secondo luogo, egli assume, come tanti suoi colleghi, che i popoli selvaggi siano i popoli « primitivi », cioè resti di quel che tutta l'umanità sarebbe stata alle origini e che la « civiltà » nel suo progresso avrebbe lasciato indietro. I nostri lettori sanno che la verità è diversa: i presunti « primitivi » non sono, di massima, che forme estreme di involuzione e di degenerescenza di razze e civiltà precedenti, talvolta cosí antiche, da essersene perduta ogni traccia di ricordo. Il « materiale » sul quale si basa il De Martino rientra quasi esclusivamente in questa sfera crepuscolare colpita da una specie di anatema, ove si possono trovare solo frammenti degradati, echi indeboliti e distorsioni di strutture che, in sè, avevano appartenuto ad un piano assai diverso. Tutto ciò che riguarda le scienze sacre dell'antichità, le quali furono retaggio delle piú grandi civiltà tradizionali d'Oriente e d'Occidente e che sole potrebbero fornire un orientamento giusto in ordine a quanto non è piú semplice esperienza umana ordinaria, il De Martino l'ignora delibera-

tamente. Del pari, egli non sospetta che esistono tuttora ambienti che, sulla base di una trasmissione ininterrotta, sono in possesso di quelle scienze; egli sembra solo sapere dell'« esigua schiera dei sensitivi, dei medi, dei rabdomanti, dei pendolisti ecc. che forma la piccola repubblica arcaica per entro la grande repubblica della nostra civiltà » (p. 262); sa cioè solo di un ordine di cose, il cui livello è perfino piú basso dello stesso mondo dei selvaggi.

Malgrado una simile ristrettezza di orizzonti il De Martino giunge ad inquadramenti in parte giusti. Ecco la sua tesi fondamentale: noi oggi abbiamo un dato concetto dell'Io, del non-Io, della natura, dello spazio, della realtà, che tendiamo a considerare come assoluto; non sospettiamo che esso è « storicamente condizionato », che esso è sorto e si è reso evidente solo all'interno della civiltà occidentale moderna, onde lo estendiamo ad ogni civiltà possibile, compresa quella che il De Martino chiama la « civiltà magica » (p. 190). Invece a quest'ultima corrispondono un Io, un non-Io, un tipo di rapporti fra l'uno e l'altro, un ambiente e una condizione spirituale del tutto diversi.

Cosí quando si pone lo stesso problema della realtà di certi fenomeni non normali, lo si pone in modo sbagliato: essi sono *reali,* ma secondo una realtà che non è quella che oggi s'intende con tale parola (p. 162). Il concetto ordinario, moderno, di realtà è una formazione storica; fuori dell'attuale civiltà e umanità, prima del suo apparire, esso non ha alcun senso.

Finché sia espressa cosí, a tale tesi si può aderire. In queste pagine è stato ripetutamente indicato l'errore di coloro che pretendono capire qualcosa delle civiltà antiche o non-occidentali applicando concetti che valgono unicamente per l'uomo moderno. Anche dal punto di vista pratico qui è stato fatto spesso presente che nel campo dell'iniziazione e della magia occorre che siano conosciuti un *altro* Io, un'*altra* natura e, in genere, un'altra modalità dell'esperienza, andata quasi universalmente perduta, per poter raggiungere dei risultati. L'uomo magico e tradizionale viveva e si muoveva in un mondo essenzialmente diverso dal nostro.

In particolare il De Martino scrive: « La scienza speri-
« mentale della natura si è costituita togliendo a proprio
« ideale una natura purificata da tutte le proiezioni psichiche
« della magia; ora i fenomeni paranormali accennano preci-
« samente ad una natura ancora contesta di queste proiezioni
« e non solo nella mera credenza, sibbene proprio nella *real-*
« *tà*... La scienza è nata ritirando gradatamente e in modo
« sempre piú consapevole la psichicità dalla naturalità: la
« possibilità dei fenomeni paranormali significa per essa un
« vero e proprio "segno di contraddizione", uno "scandalo",
« in quanto la paranormalità è, in generale, di nuovo psichi-
« cità che torna nella natura e natura che si carica di psichici-
« tà » (p. 69). Questa veduta è parimenti giusta. La si può anche formulare cosí: la realtà, la « natura » non sono indifferenti di fronte all'attitudine e all'interpretazione dell'uomo. L'una e l'altra hanno su di essa un potere effettivo. La presunta conoscenza « scientifica » della natura è stata un processo attivo di disanimazione e di pietrificazione di essa. Vi è un'intima solidarietà fra lo stato dello spirito e il modo con cui la natura, la realtà appaiono; è per il materializzarsi dello spirito che è divenuta *reale* una natura, nella quale il materialismo può esser vero e alla quale i metodi delle scienze materialistiche e positivistiche possono applicarsi entro un raggio assai vasto. Ma questa pietrificazione non è cosí completa da non lasciare residui e frange di una diversa condizione; donde le zone ove si producono ancora dei fenomeni paranormali, i quali sono come dei guastafeste nel mondo ordinato della scienza materialistica. Naturalmente, questi fenomeni saranno sempre meno importanti e sempre piú scarsi, per quanto piú si tratti di un ambiente collettivo dominato completamente dalle vedute della scienza e della tecnica, questo ambiente reagendo oggettivamente sulla realtà in senso deterministico.

Una giusta deduzione del De Martino è questa: « Il pro-
« cedimento naturalistico s'imbatte in una inaudita antino-
« mia: proprio l'atteggiamento piú conforme alle norme del-
« l'osservazione (scientifica) può influire sul fenomeno osser-
« vato e farlo scomparire, e, d'altra parte, il fenomeno può
« apparire facilmente se l'osservatore abbandona in qualche

« modo quell'atteggiamento » (p. 160). I fenomeni di cui si tratta sono di un ordine inferiore. Ma il principio resta valido. Vi è un atteggiamento che, in sè stesso, paralizza tutto ciò che ha riferimento con l'aspetto sottile e spirituale della realtà [1].

Tornando al punto principale, vediamo come il De Martino intende propriamente la differenza fra l'esperienza di oggi e quella che chiama «magica ». Nella prima il senso dell'Io appare come qualcosa di dato, di garantito e di definito, e di fronte all'Io si sperimenta un non-Io, una natura con gli attributi di una realtà data e definita, affatto indipendente da noi. Questo carattere dell'« esser dato » (il De Martino usa il termine « datità ») non si riscontra nel mondo magico. In esso la dualità Io-non-Io non è ancora cosí definita, non esiste un mondo oggettivo indipendente, le frontiere fra anima e natura sono labili, tali dunque da ammettere irruzioni dall'una parte e dall'altra. « La realtà co- « me indipendenza del dato, come farsi presente di un mondo « osservabile, come alterità decisa e garantita, è una forma- « zione esoterica correlativa alla nostra civiltà, correlativa « cioè alla presenza [dell'Io a sè stesso] decisa e garantita « che la caratterizza » (p. 155).

Ma a partir da questo punto le vedute del De Martino impongono delle riserve. Secondo lui, l'esperienza magica si inizia con l'angoscia di un Io che non riesce ancora a mantenersi di fronte alla natura sentita come un mondo di forze psichiche, con la situazione di un'anima che si vede esposta « ad un rischio estremo e definitivo, rispetto al quale tutti « gli altri che sono connessi al vivere perdono il loro signifi- « cato e il loro rilievo » (p. 141). Già il Frazer, riferendosi parimenti al mondo dei selvaggi, aveva parlato dei *perils of the soul,* per una possibilità permanente dell'anima di perdersi, di essere dissolta, posseduta, invasa; ed aveva interpretato una serie di riti magici primitivi appunto come tec-

[1] Cfr. p. 227: « Tanto poco la realtà se ne sta indifferente ri- « spetto alle pretese interpretazioni esatte o erronee, superstiziose « o scientifiche, che in certi casi la superstizione sembra introdurre « nella realtà una determinazione nuova, come nel caso della tera « pia magica o della telepatia ».

niche per difendersi da tali pericoli, pericoli sostanziali che l'Io dell'uomo d'oggi non conoscerebbe piú.

Ma non è tutto. « Necessariamente connesso al rischio « magico di *perdere l'anima* sta l'altro rischio magico di *per-« dere il mondo* ». Quando, per sentire le forze segrete che agiscono dietro le cose, un certo orizzonte sensibile e tangibile entra in crisi, si sente infatti il rischio costituito dal franamento di ogni limite. « Ma la magia, per un verso segnala-« trice del rischio, interviene al tempo stesso ad arrestare il « caos insorgente e riscattarlo in un ordine » (p. 149), che è quello stesso della natura riassoggettata a date leggi e ricondotta nei suoi limiti.

Qui il primo punto da precisare è che lo stadio dell'anima labile, non individuata ed esposta ad un rischio fondamentale non corrisponde per nulla al « mondo magico », o, come che sia, a ciò che davvero deve considerarsi come mondo delle origini; corrisponde invece al mondo stregonico, ad un tipo umano decaduto e degradato fino ad un limite, ove è davvero possibile una disgregazione dell'unità spirituale e il facile irrompere di influenze « psichiche » d'ogni genere. Tale, come si è detto, è il caso per la gran parte delle popolazioni selvagge, i riti delle quali, per cosí dire, sono intesi a salvare il salvabile. Ma non ne è il caso per zone vaste di civiltà antiche, che pur conobbero benissimo il « paranormale ».

Il De Martino, col suo « storicismo », crede in un imaginario processo di emancipazione che avrebbe consolidato e garantito l'« anima », sino ad una sua forma salda e definita, sicura e data, che oggi sarebbe di comune dominio. Egli si illude assai. Nei riguardi dell'umanità moderna non è di una evoluzione ma di una involuzione e regressione che è il caso di parlare, di un processo di imbarbarimento spirituale, anche se esso si è realizzato in una direzione diversa dalla involuzione delle popolazioni selvagge. Invero, se vi è un uomo interiormente labile e inconsistente, questo è proprio l'uomo d'oggi. Senza esagerare, può dirsi che mai la personalità umana è stata cosí minacciata come oggi, e mai essa è stata cosí inerme, come oggi, di fronte ai « pericoli dell'anima »; ciò, già per il fatto che di questi pericoli essa

non si accorge nemmeno. Mentre l'uomo primitivo sentiva quasi fisicamente forze invisibili e dèmoni ed aveva dunque modo di prender posizione di fronte ad essi, l'uomo moderno soggiace ad influenze analoghe, che ora agiscono in modo piú sottile, come pensieri, suggestioni, ideologie, correnti psichiche collettive che lo asservono senza fargli nemmeno sentire la costrizione. Altro che « scoperta dell'autonomia dello spirito », della « libertà del creare e dell'agire dell'uomo » che si sarebbero realizzate nello sviluppo della civiltà occidentale! (186, 121). È stupefacente come un cosiddetto « spirito critico » possa esser *giocato* da simili fisime « storicistiche ».

Un po' diversamente stanno le cose circa l'ordine instabile del mondo nella coscienza delle origini. Ciò può non riguardare soltanto l'esperienza dei selvaggi, ma riflettere un dominio di un livello assai piú alto. Nel mondo tradizionale fu infatti riconosciuta all'uomo la funzione di « centro », di « terzo potere oltre Cielo e Terra », funzione che lo qualificava per coadiuvare al mantenimento dell'ordine universale e ad una certa direzione degli stessi fenomeni della natura. Tutto un insieme di riti e di sacrifici non dei soli selvaggi, ma anche di grandi civiltà, quali p. es. quella cinese e quella indù, non aveva un senso diverso. In particolare, son forse note ai nostri lettori le vedute estremo-orientali circa l'azione di presenza che nell'ordine non solo del suo regno ma anche dei fenomeni naturali era attribuita al Sovrano. Che, per essersi rotto ogni contatto e per il sentirsi, l'uomo attuale, nulla piú che come un fenomeno insignificante su di uno degli infiniti corpi che popolano lo spazio cosmico, tutto ciò appaia solo come superstizione, è naturale, ma per noi dice ben poco.

Una eguale confusione fra elementi degradati dei selvaggi e elementi di un ordine piú alto s'incontra, nel De Martino, quando egli parla di chi svolge propriamente la parte di mago. Questi, mediante procedimenti vari, l'entrare in transe, ecc., sembra acutizzare lo stato di pericolo e di rischio sentito dal primitivo; egli indebolisce deliberatamente il senso della presenza a sè e provoca un sollevamento di realtà psichiche che sembrano sommergerlo; ma non si perde. Il fine ultimo

è un riaffermarsi, un padroneggiare le forze di quel mondo supersensibile in cui, per tal via, egli è penetrato. È un mantenere la transe senza farla cadere nella possessione e nell'estasi incontrollata (pp. 113-115). « Lo sciamano è l'eroe « che ha saputo portarsi sino alle soglie del caos e stringere « un patto con esso, mentre gli altri si trovano in una pre- « senza instabile [a sè], che ad ogni momento può essere « intaccata » (p. 118). « Il perdersi, che per gli altri può es- « sere definitivo, si trasforma nel mago in un momento del « processo che conduce alla salvezza... Per arrestare la disso- « luzione vi è una via: portarsi deliberatamente al limite « della propria presenza [della consapevolezza come perso- « na], mediante una speciale vocazione e l'iniziazione disfar- « si del proprio Io dato per rifarlo in una seconda nascita, « ridiscendere al limite della propria presenza per ridarsi in « una nuova forma delimitata » (p. 121). In breve: l'essere « si disfa per rifarsi ». « Il mago è colui che *sa andare oltre* « *di sè* non già in senso ideale, ma proprio in senso esisten- « ziale » (p. 122).

Ritengo superfluo mettere in rilievo tutto ciò che qui si rifà allo schema della vera iniziazione ben noto ai nostri lettori, e non al mondo crepuscolare dei selvaggi. Solo che bisogna di nuovo respingere tutte le fisime « storicistiche » del De Martino dicendo che la realizzazione iniziatica, l'integrazione e il consolidamento sovrannaturale dell'Io, è cosa di ieri quanto di oggi, non ha nulla a che fare con l'una e con l'altra epoca storica per quanto il còmpito, a seconda del tipo predominante di civiltà, possa incontrare ora maggiori ed ora minori difficoltà e richiedere modalità diverse. L'esser « persona » in senso superiore oggi è cosí poco un fatto e un dato, è essenzialmente un còmpito e un problema — quasi quanto nel presunto « mondo magico » del De Martino.

Rilevo, del resto, che col suo storicismo il De Martino stesso si toglie il terreno da sotto i piedi; egli è costretto ad ammettere che secondo il punto di vista della storiografia è assurdo pretendere di capire « ciò che in sè è la magia » quale stato storico sorpassato; si può solo sapere di essa quale *appare* « secondo la prospettiva di noi moderni, ossia

ciò che essa è per la *nostra* coscienza » (p. 198). Il che significa riconoscere un circolo da cui non si può uscire. L'unico materiale a disposizione per lo studio sarebbe costituito da « residui », da « situazioni marginali della nostra civiltà », ove « persistono e si riproducono in modo piú o meno autentico stati esistenziali che caratterizzavano l'epoca magica » (1). Che, a parte i selvaggi, l'autore sappia solo di spiritisti, di medi, di pendolisti e simili, con la sola aggiunta dei nevropatici e degli schizofrenici (2), i quali, piú o meno, sarebbero da mettere nello stesso sacco — ciò lo si è già detto. Ciò non equivale forse ad una esplicita confessione di incompetenza circa l'argomento che si vorrebbe trattare? Con aria di sufficienza l'autore accenna « al romantico vagheggiamento dell'arcana sapienza degli antichi » (p. 210). Non farebbe egli meglio a non menzionare nemmeno cose, di cui ignora perfino il principio?

Su obbiezioni di dettaglio non insisterò. Per esempio, sarebbe da chiedersi se anche i fenomeni che si verificano nella vita di molti santi sono legati a « ricadute » nello stadio dell'anima labile che ancora non ha acquistato la pre-

(1) Cfr. p. 197: « Gli " spiriti " non ci sono ma ci sono stati e « possono tornare ad esistere nella misura in cui abdichiamo al « carattere della nostra civiltà e ridiscendiamo al piano arcaico del- « l'esperienza magica ».

(2) Per l'A. negli schizofrenici e negli isterici rivivrebbe il « problema magico dell'anima in pericolo », però in un individuo isolato che si trova in un ambiente eterogeneo, il quale a differenza di quello dei selvaggi non ha tradizioni né « istituti magici » che lo assistano nel superamento della crisi esistenziale del suo Io (180). Come, ammesso ciò, il De Martino possa sostenere che egli riconosce « differenze sostanziali » fra la mentalità « primitiva » e quella dei paranoici (262), non è chiaro. Anzi egli scrive (183): « Senza dubbio la considerazione del materiale psicopatologico ha « un notevole valore euristico per lo studioso che intenda rico- « struire il dramma esistenziale magico ». Piú o meno seguendo la stessa via, lo Jung ha presunto di poter interpretare « scientificamente » ogni specie di tradizioni esoteriche partendo appunto dallo studio dei paranoici e degli isterici. Tanta è la deviazione di coloro che oggi vengono presi sul serio come esponenti del « pensiero scientifico »! Qui sia solo accennato che tutto il mondo della psicopatologia e della psicanalisi è un puro mondo irreale di immagini soggettive e di semplici allucinazioni, che non ha il menomo rapporto non solo con la realtà magica, ma nemmeno con quella stregonica.

sunta presenza definita a sè stesso dell'uomo moderno; se alla stessa stregua si debba intendere il *corpus* dei riti delle religioni positive tuttora esistenti, compreso il cattolicesimo, *corpus* che ha sempre un presupposto « magico »; infine, se si è davvero miopi fino al punto di non accorgersi di tutte quelle figure del mondo tradizionale delle vere origini la cui ineguagliata superiorità e saldezza spirituale non ha certo aspettato l'« evoluzione propria alla coscienza critica moderna ».

Ma si è visto che malgrado tutti questi pregiudizi, e disponendo di un materiale piú che spurio, il De Martino, per opera di qualche spirito benigno, è giunto qua e là a riconoscere cose giuste. Il punto piú interessante è la constatazione di una magia *sui generis* dell'uomo moderno, con la quale questi ha dato stregonicamente (proprio cosí!) esistenza *reale* ad una natura desanimata, « oggettiva » e conforme a leggi meccaniche, *natura che in altre epoche era inesistente*. Che, come controparte, ne sia risultata una cinta di difesa contro i « pericoli dell'anima » e un consolidarsi della coscienza dell'Io, ciò è vero fino ad un certo punto. I pericoli, come si è detto, sussistono, seppure rivestendo altre forme [1]. Si deve, sí, riconoscere l'esistenza di una specie di barriera, che chiude l'anima moderna di fronte allo « psichico » in una misura, forse, senza precedenti; ma la sostanza spirituale racchiusa entro questa cinta, per un certo aspetto, protettrice, oggi è inconsistente e informe quanto mai. Proprio per questa ragione chi, malgrado le sfavorevoli condizioni dell'ambiente, oggi ristabilisce dei contatti psichici ridestando stati che non sono un « passato » ma una possibilità permanente dello spirito, deve pensare anche a rischi maggiori di quanto mai ne sia stato il caso.

[1] Il De Martino (134-135), nel riguardo particolare della fattura, dice che essa è superstizione là dove ci si riferisca alla persona, all'Io che, solo, è il nostro, quello della nostra civiltà. « In « un mondo in cui l'esserci dell'Io è consolidato il rischio della « vittima è praticamente inesistente e l'operazione (della fattura) « inefficace ». Ciò è vero solo fino ad un certo punto. Vero è tuttavia che l'accennata disanimazione dell'ambiente riduce di molto l'efficacia di ogni operazione sottile.

SULL'ARTE DEI FILOSOFI D'ERMETE

Nel presente saggio vorremmo lumeggiare i principî del sistema di scienza spirituale contenuto nella Tradizione Ermetica — nel senso ristretto di questa espressione, che riferiremo essenzialmente all'*ermetismo alchèmico* nelle sue correnti varie ma pure riannodantesi ad un tronco unico, qua e là diramantisi fra le mezze luci del Medioevo e poi discendenti, piú decise, sino al Seicento e al Settecento.

È certo che fra le « persone colte » qualcuno comincerà a stupirsi fin da queste semplici parole, con cui presentiamo il concetto di alchimia in associazione con quello di una « scienza spirituale ». Si dirà: L'alchimia, oggi, si sa bene che cosa è: è la chimica attuale nel suo stato infantile e mitologico. Essa, di certo, ebbe il suo valore: quello di aver preparato il metodo sperimentale; di esser giunta, sia pure quasi a caso, attraverso le prove d'ogni genere tentate da coloro che inseguivano la chimera della « trasmutazione », a certe conoscenze di chimica; di aver persino anticipato, con qualche intuizione geniale, delle verità che la nostra scienza piú recente sembra confermare. Ma questo è tutto. Che cosa mai c'entri la « scienza spirituale » con l'alchimia, non si capisce; e cosí non si capisce come una persona seria possa oggi interessarsi di alchimia altrimenti che dal punto di vista storico, considerandola cioè come il vecchio tronco, ormai morto, da cui è « evoluta » la chimica moderna.

Tale è, ad un dipresso, l'opinione corrente nei riguardi dell'alchimia; opinione, che visibilmente tradisce la mentalità progressista, la quale non dubita per nulla che la luce del vero sapere solo oggi — con la civiltà moderna europea — abbia cominciato a brillare, tutto il resto restando un incerto crepuscolo, uno « stadio evolutivo » superato ed avente valore, se mai, solo per quel tanto con cui ha contribuito all'avvento di tale luce. L'ingenuità e l'infatuazione palesi in un simile modo di pensare — qui non è il caso di rilevarle: assai lungo sarebbe il dire, e scarsa la speranza di un risultato, per la stessa ragione che bisogna possedere

una fede assai robusta per credere di riuscire a far vedere un verde a chi prima si fosse saldate agli occhi delle lenti rosse, e in nessun modo intendesse togliersele.

È soltanto naturale che la mentalità moderna, la quale non sa nulla e non vuol sapere nulla di un conoscere diverso da quello che coltiva, trovi difficoltà per ammettere una scienza spirituale tradizionale dietro alle spoglie strane dell'alchimia — come anche dell'astrologia, della magia e di altre scienze « superate ». Non è naturale però, e tanto meno « scientifico », che essa non tenga alcun conto di dichiarazioni molto precise dei testi, che dovrebbero indurla almeno a considerare che la cosa è altrimenti complessa di quel che supponga. Per limitarsi al nostro soggetto, ossia all'alchimia, dagli autori del tempo viene ripetuto sino a sazietà e su tutti i toni, che le loro espressioni non vanno prese alla lettera, che i metalli e le altre sostanze, di cui parlano, non sono quelle visibili di cui può avere conoscenza il profano; che il loro « fuoco », p. es., è un « fuoco che non brucia », né bagna, la loro « acqua », le mani — e cosí via, in una quantità senza limite di analoghi bisticci. « Non « ti lassare ingannare — dice testualmente il Braccesco (1) — et non credere alla semplice lettera dei Phi« losophi in questa scientia, poiché dove hanno parlato « piú apertamente, quivi hanno parlato piú oscuramente, « cioè per enigma, overo per similitudine » — soggiungendo (2) che « quello che gli sapienti hanno detto per « similitudine, overo per analogia, molti lo pigliano se« condo la lettera, però si trovano ingannati ».

Lo stesso dice Schroeder: « Quando i filosofi par« lano senza raggiri, diffido della loro parola; quando si « spiegano per enigmi, rifletto ». Artefio, poi, è addirittura dràstico nei confronti del lettore: « Povero idiota! « — esclama — sarai tu cosí ingenuo da credere che « noi ti insegnamo apertamente e chiaramente il piú

(1) G. Braccesco, *La Espositione di Geber philosopho*, Venezia, 1551, f. 77 *b*.
(2) *Ibid.*, f. 35 *a*.

« importante dei segreti, e da prendere le nostre parole
« alla lettera? Io ti assicuro che chi vorrà spiegare
« ciò che i Filosofi scrissero col senso ordinario e let-
« terale delle parole, si troverà preso nei giri di un la-
« birinto, donde non potrà piú liberarsi... e per dana-
« ro che spenda per sperimentare, tutto sarà buttato
« via » (1).

Che queste dichiarazioni — a cui potremmo aggiungerne altre a riempire pagine su pagine, col solo imbarazzo della scelta — confortino l'opinione di chi, tenendosi alle apparenze, riduce l'alchimia all'infanzia della chimica, di ciò pensiamo che si possa dubitare. E pensiamo che il sospetto dovrebbe crescere quando nel bel mezzo di un trattato alchemico si sente dire, p. es., che la sostanza sottile, da estrarre dalla « terra », è l'*anima*; che ciò che va scaldato nella « pietra » per il compimento dell'operazione è lo « spirito occulto del mondo » (2); quando non ci si perita a mettere in relazione il mondo alchemico con il « mondo màgico de gli Heroi » (3); quando, di colpo, ci si sente dire che per « Solfo dei Saggi » o « Oro vivo », va intesa la *volontà* (4) — e si parla di una « vera resurrezione del corpo glorificato » nei riguardi di ciò che avviene allorché un'« anima metallica » purificata viene resa al suo corpo (5); quando — miracolo dei miracoli — fra i doni che il malodorante « Solfo » fa a chi sappia liberarlo, si indica la visione cosmica, l'immortalità e la conoscenza profetica (6); quando assistiamo ad un passare in via spontanea della terminologia alchemica in sistemi mistico-metafisici, come quello di Jacob Böhme, ovvero terapeutico-magici, come quelli di Paracelso e Agrippa, ad

(1) Cfr. F. Pizzati, *Dalla Pietra Filosofale al Radio*, Torino, 1905.

(2) *Chymica Vannus*, Amsterdam, 666, p. 258.

(3) C. Della Riviera, *Il Mondo Magico de gli Heroi*, Milano, 1605.

(4) A. J. Pernety, *Dict. Mytho-hermétique*, Paris, 1758, p. 534.

(5) Sendivogius, *De Sulphure*, Venezia, 1644, p. 190.

(6) Cfr. Maximus, *Brevi note sul Cosmopolita*, in « *Ignis* », n. 4-5, del 1925.

un suo confondersi con elementi templari e rosacroce, e persistere in elementi simbolico-rituali di società segrete, l'originario carattere iniziatico delle quali è fuori di dubbio: quando — infine — constatiamo che le descrizioni di operazioni, che dovrebbero essere banalmente chimiche, sono continuamente interpolate con riferimenti alla divinità, all'illuminazione interiore, alla dignificazione spirituale.

D'altronde, ci sembra troppo comodo sbarazzarsi di una quantità di elementi che nella letteratura ermètico-alchemica sono incontestabilmente inintelligibili alla stregua della interpretazione chimistica col semplice ricorso alla mistificazione, o al travestimento, o alla « mentalità mistica ». Certo, non saremo noi a contestare che in detta letteratura si trovino, quando meno ce lo si aspetta, dei passi, in cui il gergo dei « *recipe* » e delle manipolazioni chimiche, vuoi anche con apposite figure e dosature, si stringe intorno al puro vuoto, per un fine palese di sconcertare e disorientare il lettore ignaro. Ma se si riflette che da quando la predicazione, che « la Sapienza del mondo è follia » prese la mano alle genti di Occidente, un santo zelo non indietreggiò dinanzi a nessun mezzo pur di salvare i Saggi dalla loro follia — siano pure, tali mezzi, le fiamme di un fuoco altrimenti consumante che non il « fuoco filosofale » ed altrimenti soave di quello cosí pittorescamente posto dai cristiani intorno al cuore di Gesù — se si riflette su ciò, si trova comprensibilissimo che chi fosse, eventualmente, depositario di una scienza già per sua natura segreta, dovesse ingegnarsi a raddoppiare gli occultamenti e gli espedienti per fuorviare sul piú bello gli zelatori della loro « salvezza ».

Ma anche quando nella letteratura alchemica si sia tenuto debito conto di un tale elemento, resta un larghissimo margine di non-sensi, di cose assurde ed inconcludenti, nel riguardo delle quali andrebbe riconosciuta l'utilità di un metodo simile a quello che il Valli ha applicato nei riguardi del linguaggio segreto dei cosiddetti « Fedeli d'Amore » [1]: vedere, cioè, se, assumendo, sia pure a titolo di

(1) L. VALLI, *Dante e il Linguaggio Segreto dei Fedeli d'Amore*, Roma, 1928.

ipotesi di lavoro, un punto di riferimento diverso da quello solito, le cose non si presentino in un modo differente: se una concezione diversa da quella presupposta dagli storici della chimica non riesca a gittare qualche luce di intelligibilità sulla instricabile ed impraticabile selva della terminologia alchemica.

Per quanto in questioni del genere poco crediamo alla efficacia degli argomenti quando non si aggiunga da parte dell'ascoltatore una certa disposizione ad ammettere punti di vista che non siano quelli suoi preconcetti, pure riteniamo che ciò che precede possa già indurre a non considerare come avventata e gratuita la possibilità, che l'alchimia non sia *soltanto* ciò che ne pensano i moderni storici della scienza. Che l'alchimia comprenda *altresí* questo aspetto chimico e che nei riguardi di esso — ma di esso soltanto — sia approssimativamente esatta l'opinione dei moderni su di essa come pure sui suoi rapporti rispetto a ciò che è la chimica moderna — non pensiamo di contestarlo. Ma ciò che sfugge interamente ai moderni, è il *senso* che tale aspetto ha di fronte al *tutto* dell'alchimia, della *vera* alchimia.

Quando questo « senso » fosse compreso, si giungerebbe altresí a comprendere che la verità sta all'opposto di ciò che è la supposizione degli evoluzionisti, ossia: invece d'essere l'« evoluzione » dell'antica alchimia, la chimica moderna rappresenta una escrescenza teratologica di essa, qualcosa che da essa ha « proceduto » secondo un rapporto non di « evoluzione », ma di *degenerescenza* — questo è il termine da usare per ogni sviluppo unilaterale (per quanto infinitamente perfezionato nella qualità sua propria) di una parte che si separa dal tutto, che si costituisce a sè ed assorbe, od oscura, il resto. Il Guénon ha perfettamente ragione quando dice che « la vera alchimia era essenzialmente una « scienza d'ordine cosmologico e, ad un tempo, essa era ap- « plicabile anche all'ordine umano, in virtú dell'analogia del « macrocosmo col microcosmo; inoltre essa era costituita ap- « positamente in vista di permettere una trasposizione nel « dominio puramente spirituale, cosa che conferiva ai suoi « insegnamenti un valore simbolico ed un significato supe- « riore, e che ne faceva uno dei tipi piú completi delle scien-

« ze tradizionali. Ciò che ha dato nascita alla chimica mo-
« derna, non è per nulla questa alchimia, con la quale essa
« non ha insomma alcun rapporto; ne è una deformazione,
« una deviazione nel senso piú rigoroso della parola, alla
« quale dette luogo, forse a partire dal Medioevo, l'incom-
« prensione di certe persone che, incapaci di penetrare il
« senso vero dei simboli, presero tutto alla lettera, e cre-
« dendo che in tutto questo non si trattasse che di opera-
« zioni materiali, si lanciarono in uno sperimentare piú o
« meno disordinato. Son coloro, che gli alchimisti qualifi-
« carono ironicamente di soffiatori e di bruciatori di car-
« bone, che furono i veri precursori della chimica attua-
« le » [1].

Si dirà: qui c'è il salto. Difatti qui non ci può essere che il salto. Anche se è possibile far capire allo storico della chimica che nell'alchimia vi è un campo, dinanzi al quale deve arrestarsi — se non altro, per prudenza di metodo — da ciò, a dimostrare che detto posto vuoto è effettivamente riempito dalla scienza spirituale, e a far comprendere di che tratti questa scienza — vi è una soluzione di continuità, che noi onestamente ammettiamo, e che corrisponde esattamente allo jato che separa la mentalità profana dalla mentalità iniziatica.

La nozione stessa — dicevamo — di quel *tutto,* che era una scienza tradizionale, oggi è andata perduta. Limitiamoci al nostro soggetto, per non complicare. A margine della « cultura ufficiale » non mancano oggi ambienti, nei quali l'alchimia viene interpretata in un senso puramente morale, ideale e, per ultimo, perfino psicanalitico. Si pensa che la terminologia ermetico-alchemica non abbia un valore diverso da quello simbolico; non si sospetta la compossibilità di un aspetto *reale* di essa; si riduce dunque il tutto a trascrizioni complicate di certe dottrine di rigenerazione e di salvezza, nei riguardi delle quali si capisce il perché di cosí difficile gergo almeno cosí poco, che quando si trattasse di operazioni semplicemente chimiche — dato che negli stessi tempi e luoghi dottrine analoghe noi le troviamo esposte senza

(1) R. Guénon, *La crise du monde moderne,* Paris, 1927, pp. 106-107.

alcun velame di mistero e perfino nei quadri della ortodossia cattolica.

Si è che una tale interpretazione è, per un altro verso, cosí unilaterale, quanto quella chimistica, e si lascia sfuggire il carattere essenziale di ogni insegnamento iniziatico, che è di avere un aspetto *reale* e uno *simbolico* ad un tempo, simpaticamente e « magicamente ». Nel suo aspetto piú alto, un insegnamento iniziatico ha un carattere metafisico e « senza forma », tanto da valere di là da qualsiasi applicazione particolare. In pari tempo esso indica punti nei quali, in virtú di corrispondenze analogiche, significati e leggi di varî piani vengono ad incontrarsi; dimodoché la realizzazione di un tale insegnamento in un atto dello spirito riprende questi piani in una sintesi, partendo dalla quale si può venire a dei sistemi distinti relativamente a ciascun dominio particolare, in sede sia di conoscenza, sia di azione.

Abbiamo detto quale è il senso di quella alchimia, che si riduce alla fisima dei « bruciatori di carbone »: di essa, qui non è il caso di parlare. Oltre a ciò, esiste tuttavia una *alchimia fisica,* a titolo di applicazione fisica dell'alchimia, ossia: la scienza tradizionale può dar luogo, per adattazione, ad una conoscenza — effettiva, identificativa — delle forze in azione dietro ai fenomeni fisico-chimici e quindi ad un'arte speciale applicata a questa o quella combinazione o trasformazione delle sostanze. Allora l'alchimia può anche sboccare là dove comincia il mondo della chimica moderna, *ma vi giunge da un'altra parte* tanto che perfino quando si tratti di stessi fenomeni, essi hanno tutto un altro senso e valore. Questa scienza, effettivamente, ha un metodo opposto a quello dell'osservazione empirica: il metodo *identificativo,* il metodo dell'incontro del dentro e del fuori, dell'intellettuale e del reale [1]. Onde si può dire

[1] Cosí viene spesso ripetuto dagli Ermetisti, esser necessario che l'operatore sia *entro* l'opera (*oportet operatorem interesse operi*) e che egli ne abbia realizzato in sé l'imagine (cfr. *Liber Platonis Quartorum,* in *Theat. Chem.,* V, pp. 114 sgg., 137; in questo testo sono anche accennate delle corrispondenze fra le *exaltationes* della facoltà e gli elementi, fino all'*exaltatio intellectus* che ha la sua corrispondenza nel Fuoco). DORN dice esplicitamente che il po-

che, mentre la moderna chimica è semplicemente una « fisica », l'alchimia è simultaneamente una « fisica » e una metafisica. E dicendo « fisica » bisogna intendere qualcosa che comprenda altresí la possibile conoscenza di forze e di influenze che agiscono anche nella realtà psichica ed organica dell'uomo: conoscenza suscettibile a sua volta di varie applicazioni pratiche. In essenza, l'ermetismo è quella trasposizione della scienza alchemica *reale* delle combinazioni e delle trasmutazioni, che rende suscettibile quest'ultima a valere sul piano, altrettanto *reale,* dell'opera integrativa, della trasmutazione iniziatica dell'essere umano, in base ad analogie e alle corrispondenze ontologico-magiche fra macrocosmo e microcosmo. È su questo piano che l'alchimia fa tutt'uno con l' *Ars Regia.*

Ciò riconoscendo, è naturale che esposizioni come quelle dell'ermetismo alchemico possano, anzi *debbano,* esser prese in sensi diversi; ma tali sensi non si contradicono e non si escludono — tendono invece a condurre lo spirito a qualche cosa che trascende il linguaggio ed il segno, e che costituisce una conoscenza come un tutto, una conoscenza *reale* ed *essenziale.* In alchimia le sostanze, le operazioni e le trasmutazioni indicate vanno dunque interpretate sia in senso *letterale* con riferimento a sostanze e forze di natura, sia in senso *magico,* sia in senso *simbolico-iniziatico.*

Circa i principî partendo dai quali è possibile inquadrare le espressioni dei filosofi ermetici e darvi un senso sufficientemente preciso, ci si può certo domandare, sino a che punto siamo noi ad immaginarli e sino a che punto invece essi siano stati tenuti presenti dai varî autori all'atto di compilare i testi. Vi sono argomenti per superare tale dubbio, ma temiamo che essi non siano di quelli atti a convincere i cosiddetti « spiriti critici ».

Uno di essi è quello dell'*evidenza diretta.* Se una data persona non si limita a leggere, ma si dà a ciò che è necessario per cominciare a mutare iniziaticamente la propria coscienza, le succederà che, dinanzi ad espressioni simboliche tradizio-

tere intellettuale o spirituale (aristotelicamente: « atto » o « forma » dell'uomo) è il principio, il mezzo e la fine nei procedimenti dell'Arte (*Theat. Chem.,* II, p. 485).

nali, essa *veda* immediatamente che il loro senso è *questo,* e non può essere che questo. Le parole e i segni da quel momento le andranno a parlare in una lingua, che non lascia dubbio possibile (1). Ed altri, che abbia battuto la stessa via, giungerà alla stessa evidenza, proprio come tutti coloro che studiano l'algebra si trovano a comprendere nello stesso modo ciò che i segni algebrici significano. Noi però non ci facciamo illusioni: simili argomenti possono avere valore solo per chi abbia compiuto il « salto », o almeno sia disposto a compierlo.

Per questo, da parte loro gli autori d'alchimia sono concordi nel dichiarare l'impenetrabilità della loro scienza, le esposizioni della quale — è detto da alcuni — è quasi come se fossero state scritte soltanto per loro stessi, risultando intelligibili unicamente per coloro che da Dio o da un Maestro abbiano ricevuta l'illuminazione. Spiegando le figure simboliche del cimitero degli Innocenti, Nicola Flamel (cap. II), p. es., dice precisamente: « I filosofi non hanno « scritto le loro concezioni che per quelli che sapevano già i « principî, i quali non si trovano mai in nessun libro, per« ché li lasciano a Dio, che solo li rivela a chi gli piace, o li « fa insegnare per voce da un Maestro per tradizione cabba« listica [si vuol dire orale] ». Sapienza di principî, peraltro, il cui segreto è una trasformazione della coscienza, e la cui via, dunque, è essenzialmente la pratica. Cosí Sinesio alchimista, dopo aver ripetuto che i filosofi ermetici parlano in modo da esser capiti soltanto da coloro che hanno il sapere, dice (2): « Tuttavia nelle loro opere hanno indicato una certa via, e prescritte certe regole, con le quali un Saggio può capire ciò che hanno scritto occultamente e giungere allo scopo che si propongono, anche se dopo essere incorso in qual-

(1) A questo proposito, una delle raccomandazioni piú ripetute dagli ermetisti è di tornare e ritornare sui testi. Può accadere, poi, che un certo significato, colto come in un lampeggiamento in una frase, svanisca. Ogni sforzo per ricordare riesce inutile. Ma ad un tratto, d'improvviso, può ripresentarsi alla mente. Ciò, perché esso procede da una specie di « contatto », che deve ripetersi, secondo un determinismo di solito ignorato, affinché si ripresenti la stessa evidenza superrazionale.

(2) *In Bibliothèque des Philosophes chymiques,* Paris, 1756, vol. II, p. 177.

che errore, come a me stesso accadde » ([1]). È ciò che, in generale, vale per ogni conoscenza trascendente e per ogni « mistero » iniziatico; e a questo proposito vogliamo passare a due considerazioni speciali, riguardanti l'una il valore tecnico generale dei simboli, l'altra il senso della forma ermetico-alchemica assunta dalla tradizione esoterica in Occidente.

Circa il primo punto, una delle cause principali dell'aspetto sconcertante del simbolismo, specie ideografico, risiede nel fatto che ci si ostina in un modo di capire che non è l'unico possibile e che non conviene affatto a questo dominio: risiede cioè nella pretesa di ridurre tutto ad una comprensione razionale, mentre l'insegnamento esoterico, rivolgendosi sempre ad altre facoltà che non quelle puramente razionali, non può e non deve esprimersi in termini che sarebbero di soddisfazione pel razionalista.

Il simbolo, nella conoscenza esoterica, ha il posto che il concetto ha nella conoscenza razionale e logica. La giustificazione tecnica fondamentale dell'uso dei simboli (e specialmente dei simboli grafici) si può formulare cosí: addestrare lo spirito a comprendere *vedendo* invece che *pensando* — cioè a comprendere saltando l'intermediario (che, rispetto alla conoscenza integrale, piú che un intermediario è un *neutralizzatore*) del cervello — della formulazione discorsiva e razionale a cui l'« uomo colto » moderno è invece abituato.

Molto adeguatamente il Wirth ha chiamato la filosofia ermetica una *filosofia del silenzio*. « La nostra ambizione « — scrive ([2]) — è di addestrare il lettore a connettere il « suo pensiero non piú a parole secondo il metodo scolasti- « co, bensí a figure mute, ad emblemi grafici, a simboli e

([1]) Cfr. anhe ZACHAIRE, *De la Philos. natur. des Métaux*, II, § 1 (p. 494-5 della *Bibl. Phil. Chim.*, t. II): « Les Philosophes ont « écrit la varie Pratique pour eux-mêmes, mêlans parmi la façon « d'enquerir, les Causes pour venir à la parfoite connaissance d'i- « celle... Ils n'ont point écrit la Science inventée, sinon pour eux- « mêmes: mais ont baillé les moyens pour la connoitre ». Aggiunge (p. 491) che trattandosi di una filosofia *operativa*, « ne nous peut « montrer la vérité et la certitude de la doctrine *que par expé- « rience* ».

([2]) O. WIRTH, *Le Symbolisme Hermétique*, Paris, 1909, p. I.

« ideogrammi. Alla meditazione applicata agli elementi di un « simbolismo pieno di sapienza si connette una filosofia del « silenzio coltivata da tutte le scuole iniziatiche », come un modo per sottrarsi alla tirannia delle parole — pronunciate o pensate — ormai divenute l'unica moneta corrente ed accettata dell'intellettualità moderna.

Il simbolo non offre presa alla ragione (nessuno è piú lungi dal *comprendere* davvero un simbolo, di chi vi arzigogola sopra con degli stentati filosofemi): se la comprensione deve avvenire, è necessario che entrino in azione altre facoltà — facoltà alle quali in una certa misura è proprio un intelligere che è simultaneamente un vedere ed un « realizzare ». Se non si inibisce la via per cui la conoscenza precipita in una serie di pensieri formulati dal cervello in parole, ed aventi dunque un valore semplicemente discorsivo e interindividuale, è certo che nulla potrà venire dal tesoro della sapienza esoterica. Il simbolismo, con cui è stata sempre rivestita tale sapienza, ne preserva dunque la purità — nello stesso tempo che garantisce anche la *libertà* dell'individuo.

A quest'ultimo riguardo è infatti importante rilevare che il simbolo, a differenza dell'argomentazione che vuole convincere, del ragionamento « stringente », *non si impone.* Esso lascia all'individuo la sua indipendenza. Non parla, che quando si voglia farlo parlare con un atto interno, nel silenzio, in un rapporto attivo, per cosí dire, del « solo al solo ». — Il senso stesso che ancor oggi ha volgarmente la parola « ermetico » (stile ermetico, personaggio ermetico, ecc.), mostra da sè quanto questa legge generale di ogni insegnamento iniziatico sia stata seguita dalle esposizioni di coloro che si dicevano appunto i « Figli di Ermete ».

Non senza relazione con ciò, va considerata la parte che nell'ermetismo alchemico ha il *mito tradizionale*. Il punto di vista è, qui, che esso è una forma nella quale si è conservato e si è trasmesso segretamente l'insegnamento esoterico, nei suoi stessi aspetti operativi.

« Gli Antichi — dice p. es. ancora il Braccesco [1] —

[1] *Op. cit.*, f. 77 *a*.

« sotto le favole poetiche hanno occultato questa scientia
« [di resurrezione del "Legno di Vita"] et hanno parlato
« per similitudine » — e, ancor piú esplicitamente [1]:
« Quello il quale non ha cognizione di questa scientia, non
« può sapere la intentione degli Antichi, di quello che volso-
« no significare per gli nomi di tanti dei, et dee, et per la
« generatione, innamoramenti et mutationi loro; et non pen-
« sare [nemmeno], che in quelle favole abbino occultato co-
« se morali ». Identico è il punto di vista di una fitta schiera
di autori ermetici, segnatamente di Pernety e di Della Ri-
viera. A parte un uso sporadico e secondario della mitologia
cristiana, è essenzialmente alla mitologia classica pagana che
ci si riferisce.

GLOSSE VARIE

Il desiderio in magia.

Un punto dello scritto di « Abraxa »: *Magia del Rito* (vol. II, cap. II), potrà forse sembrare, a taluno, in contrasto col principio, da noi ripetutamente sottolineato: *Il desiderio uccide le possibilità magiche*. In detto scritto, infatti, si indicava la « selvaggia possanza del desiderio » come ciò per cui nei popoli primitivi, a differenza di quelli civilizzati, i riti si animavano e spesso potevano agire magicamente. Si diceva, poi, in generale, che il rito è propriamente il prolungamento di quell'impulso ad *esprimersi*, a tradursi in un *atto*, posseduto dalle immagini connesse ad una emozione o ad un desiderio violento.

A dir vero, quando si è parlato della *complementarità ermetica* (vol. I, cap. III. pp. 7-8), si è detto quanto occorre per ovviare una tale apparente incongruenza. Ma in questo campo i chiarimenti sono sempre utili, per cui torniamo sulla cosa.

A meno di riferirsi al tipo eccezionale dell'Adepto nel quale è soltanto una assoluta superiorità ad agire, il *desiderio* è un elemento necessario in magia, però al titolo

(1) *Ibid.*, f. 42 *a*.

di uno strumento che va diretto dall'Arte, senza di che esso non conduce a nulla. Il centro di ogni operazione di alta magia cade invece in quell'*intellettualità* proiettiva, che noi sogliamo contrassegnare con ⊙.

Il desiderio può servire per l'esaltazione che conduce all'estasi, all'« eccesso » necessario per prender contatto con la « Luce astrale » — ma l'*atto* in questa estasi, dato che debba esser *magica*, è compiuto da ⊙.

Appunto con riferimento a ⊙ è da comprendersi il principio, che « il desiderio uccide la possibilità magica »: perché la natura solare e secca di ⊙ è opposta a quella lunare e acquea del desiderio. Tuttavia la compresenza di questi due opposti — la piú veemente potenza di desiderio esattissimamente bilanciata da una altrettanto alta virtú di dominio del principio ⊙ — è la complementarità ermetica, chiave di ogni alta magia.

Se l'operatore non è capace di un momento di dominio assoluto — di *distacco* — per cui possa *comandare* al desiderio e servirsene come di un ente secondo l'Arte — è certo che egli non riuscirà a nulla.

SENSO DEL RITO.

Sulle note di « Abraxa » richiamiamo l'attenzione, perché esse contengono elementi per avviare alla graduale *comprensione* delle basi simboliche del rito in generale.

Verso l'Oriente, dove sorge il sole fisico, si volge anche l'operatore che evoca la Luce metafisica. Abluzioni e lavacri nel corso dell'interna purificazione. Precisa corrispondenza alla purità della luna nuova, ovvero all'entrata della stagione invernale o primaverile, per i riti di denudamento della « Diana », per operazioni intonate alla individualità (inverno) o ad una co-noscenza nell'universale (estate). Quando la mente si concentra sull'invisibile, il cappuccio nasconde ritualmente il volto — per la stessa ragione analogica, luogo *sotterraneo* di certi templi destinati ai Misteri e, per altre corrispondenze, la ragione del loro orientamento, della distribuzione dei locali, della loro forma e propor-

zione architettonica. Dalle « posizioni rituali » di cui dice « Abraxa » si può passare a cerimonie vere e proprie, agli spettacoli sacri dei Misteri, alla imitazione della morte fisica, del seppellimento e della resurrezione per chi è condotto alla palingenesi. E cosí si potrebbe continuare, dire sulle precise ragioni analogiche delle vesti, dei colori, degli ornamenti, dei metalli, degli oggetti, ecc. prescritti dalle tradizioni magiche e jeràtiche.

Lo scopo, dunque, è di *rendere simbolico il reale e reale il simbolico,* di rendere oggettiva l'intenzione, di avvincere serie diverse di ritmi per indurle in un nodo unico, sí da produrre quei punti di unità e di simpatia, nei quali si produce il *risveglio* — della Luce o della Potenza. Ogni rito ha simultaneamente valore simbolico, analogico e magico — ideale e reale, di intenzione (di significato) e di realizzazione (pragmatico).

Sentimento e realizzazione.

Nel dominio pratico iniziatico importa distinguere ciò che è *sentimento* da ciò che è invece *realizzazione* e *comunicazione*.

Il sentimento è una risonanza affettiva soggettiva del singolo, condizionata dalla sua sensibilità, dalle sue tendenze piú o meno definite, dal suo temperamento. In sè stesso è una *commozione* dell'anima che facilita tanto poco la conoscenza, quanto il sommuovere le acque può facilitare la visione del fondo. Nel sentimento l'uomo, invece di guardare le cose, guarda soltanto sè, l'impressione che prova l'anima.

Anche quando il sentimento diviene sentimento *estetico,* « liricità » — come nell'arte — benché sublimato, il fondo resta lo stesso: è sempre un mondo umano, escluso dall'ordine della Realtà. È caratteristico, pertanto, per il livello della civiltà moderna che spesso si scambino le emozioni « estetiche » con la spiritualità, si pensi di cogliere qualcosa di « cosmico » quando p. es. si sia presi nel *pathos* di un Beethoven o di un Wagner.

Per giungere a ciò che, invece, è realizzazione occorre in un certo modo che il sentimento taccia [1]; occorre una *neutralità,* uno stato di equilibrio interiore completo: nulla piú che attenda, che gioisca o che tremi nell'essere dell'anima. Bisogna realizzare all'interno un distacco, una libertà e un « vuoto » come quelli dell'aria. Allora le impressioni che ci vengono dalle cose e dagli esseri non sono piú arrestate sotto specie di emozioni dall'affettività soggettiva: penetrano allo stato puro. L'Io comincia a sentir dell'altro oltre il suo semplice risuonare, comincia a percepire stati sottili che sono *contatti,* conoscenze, comunicazioni effettive con la « realtà ». Queste percezioni — come « fremiti di luce a fior di acqua ferma » — hanno appunto un carattere di realtà, di semplicità, di lievità e di evidenza, che non si lascia descrivere: fanno conoscere qualità nuove, *aprono vie.* Chi ne abbia un'esperienza, constata precisamente che questa sensibilità non ha nulla a che fare con la perturbazione propria ai sentimenti ed alle emozioni.

Allora si deve badare a mantenersi fermi pur aprendosi a questi stati nell'anima: che nulla vi si aggiunga, o se ne impadronisca, richiamando l'Io. Bisogna *coglierli senza guardarsi*: come chi stia in una posizione di profilo, che si distrugge non appena si ceda alla tentazione di mirarsi nell'ombra proiettata.

ANTICIPI DI ALCHIMIA FISICA.

A proposito di ciò che dice « Jagla », non specialmente sulle « acque corrosive » ma piú in generale su metodi nei quali si fanno agire sostanze fisiche sull'organismo, avviando i processi cosí da giungere a realizzazioni interiori, ci è stato trasmesso un volumetto di un alchimista indù contem-

(1) A dir vero, ciò può intendersi anche come una purificazione del sentimento — preparazione di un'« acqua distillata » 🜄 (cfr. vol. I, cap. III, pp. 86-87) — invece che come sua tacitazione. Ma comunemente, per sentimento intendendosi soltanto lo stato impuro di esso, questa seconda espressione, e la conseguente opposizione della facoltà di sentimento a quella di realizzazione, offre, a nostro parere, minori appigli all'equivoco.

poraneo, C. S. Narayânaswami Ayar (*Ancient Indian Chemisty a. Alchemy of the chemico-philosophical Siddhânta-system of the Indian Mystics*, Madras, 1925), nel quale si fa menzione a cose del genere. Stralciamo un passo di questo scritto. Si tratta di una reintegrazione che comprende la rigenerazione effettiva del corpo fisico, non per sola azione interna, ma anche con l'ausilio di speciali processi fisico-chimici — cioè di una alchimia vera e propria.

« La vita dissipata e svanita va risuscitata (nell'anima) e ringiovanita, e il lato "materia" dell'uomo va ristabilito mediante medicine chimico-metalliche, composte e preparate da sè stessi, tali da essere assorbite ed assimilate dalle cellule e dai tessuti; tanto da "fossilizzare" il corpo fisico e trasformarlo in un corpo "mercuriale", atto a resistere agli attacchi dell'età e del tempo. Questo procedimento (dall'antica Chimica) veniva chiamato processo di costruzione del corpo perfetto ([1]), senza il quale non si possono conseguire i poteri di conoscenza (*jñânasiddhi*), né quelli di liberazione (*moksha-siddhi*); processo richiedente una disciplina particolarmente severa di dodici anni, nei quali la pratica di controllo della forza di vita a mezzo del respiro (*prânâyâma-practice*) va seguita senza sosta, finché la visione interiore concentrica diviene un centro fulgido, sempre autoagente senza sforzo, e coesistente; il che è chiamato lo stato fatto di beatitudine (*ânandamâya*) di un liberato in vita (*jîvanmukta*)...

« Nel periodo dei dodici anni, o di due cicli di sei anni ciascuno, non solo i tessuti con cui siamo nati dal grembo materno sono cambiati, ma anche i nervi acquistano un carattere tendineo e le ossa sono convertite e fossilizzate similmente ad avorio. Con ed in questo tempo, la struttura umana viene trasmutata in corpi mercuriali da medicine chimico-metalliche, e resa invulnerabile rispetto ai cinque elementi — terra, acqua, ecc. ».

La pratica ha un carattere bivalente, perché nelle sostan-

([1]) *Kâyasiddhi-process.* Il senso del termine sanscrito *siddhi* corrisponde a quello del greco τέλε ον, perfezione, compimento. La *kâyasiddhi* può dunque esser messa in relazione col σῶμα τέλειον menzionato nel *Rituale Mithriaco* (cfr. vol. I, cap. IV).

ze non si considerano le sole proprietà fisico-chimiche. Ciò risulta dal passo che immediatamente segue nel testo:

« Per giungere a ciò, essi (gli alchimisti del Siddhânta) hanno preso il mercurio, che è cosa del regno minerale, chiamata anche *rasa,* essenza — o *Hara bindu,* cioè essenza o seme (*bindu*) di Hara, dio che presiede alla trinità degli dèi in atto nell'universo, e che corrisponde all'energia seminale; il mercurio viene trattato in modo da trasformare la natura di quest'ultima — al che seguono processi speciali, affinché esso possa venire assimilato dai tessuti, quasi come il sale che può penetrare e permeare il sistema cellulare umano Qualcosa di piú preciso sarà detto in uno dei prossimi capitoli

SULL'INIZIAZIONE SCIAMANA.

Nel libro del De Martino, di cui « Arvo » si è occupato in questo capitolo, sono riferiti alcuni dati circa l'iniziazione fra gli sciamani, che riteniamo interessante riportare, riferendoci in pari tempo ad un'altra opera sullo stesso argomento: M. Eliade, *Le chamanisme et les techniques archaïques de l'extase* (Paris, 1951).

L'aspirante all'iniziazione, nel chiederla, usa questa interessante formula: « Vengo da voi, perché desidero *vedere* ». Il rito preliminare è detto « *rimozione degli ostacoli* »; dall'anima e dal corpo dell'aspirante devesi allontanare quanto si oppone a che questi divenga un buon sciamano. Piú in concreto, viene detto che con questa operazione, eseguita dall'iniziatore, l'anima del novizio è liberata « dagli occhi, dal cervello e dalle visceri », cosa il cui significato simbolico è evidente. Questo è l'aspetto negativo del rito; quello positivo è la trasfusione nell'anima cosí disciolta, di ciò che vien chiamato *qaumenq,* cioè *luminosità* o *illuminazione.* È « una luce misteriosa che lo sciamano sente d'improv-
« viso nel suo capo, all'interno della testa o del cervello,
« una inesplicabile luce che rende possibile la ricerca,
« un fuoco luminoso che permette di vedere nell'oscu-

« rità, letteralmente e metaforicamente parlando [1].
« perché lo sciamano può ora anche ad occhi chiusi ve-
« dere nelle tenebre e percepire cose ed eventi futuri o
« nascosti agli altri e conoscere inoltre i segreti altrui ».
Viene anche accennato che la prima volta che il neofita ha una tale esperienza della luce ha il senso, come se lui e l'ambiente ove si trova levitassero all'improvviso [2].

Con ciò però l'iniziazione non è ancora completa. Essa diviene tale in virtú del contatto con « influenze » ulteriori, concepite sotto specie di spiriti coadiutori che debbono unirsi all'anima del neofita. Non è in potere del neofita scegliere tali spiriti; essi verranno di loro iniziativa una volta che ci si sia sottoposti a certe lunghe ed aspre discipline, in un luogo solitario e in cospetto della natura. Nel riguardo, si tratta di acquistare, con sforzo e concentrazione mentale, un nuovo inesplicabile potere: *esser capaci di veder sè stessi come uno scheletro*. Ciò è inteso come uno spogliarsi della carne e del sangue materiali, sí che non resti, appunto, nulla fuor delle ossa che il nuovo iniziato sa vedere e nominare usando non la lingua ordinaria ma il linguaggio sacro sciamanico, appreso dal suo istruttore. E questo stesso linguaggio viene usato per la sua definitiva consacrazione. Per il dettaglio, di cui sopra, va ricordato che secondo l'insegnamento esoterico lo scheletro nell'uomo corrisponde alla sua forma primordiale, allo stesso modo che il regno della natura cui esso appartiene (il regno minerale) è anteriore a tutti gli altri. Questi dati sull'iniziazione sciamana sono tratti da K. Rasmussen, *Intellectual culture of the Iglutik Eskimos* (Report of the 5th Thule expedition, 1921-1924, VII, n. 1, Kopenhagen, pp. 111-114).

(1) I due aspetti del vedere nell'oscurità vanno considerati l'uno come « segno » dell'altro; la visione spirituale ha una specie di testimonianza simbolica nel potere di vedere anche materialmente nell'oscurità o là dove lo sguardo fisico non giunge.

(2) Cfr. piú avanti, cap. XII, p. 386, per la corrispondenza con ciò che viene menzionato da un testo esoterico taoista.

Riportiamo anche alcune testimonianze che si riferiscono ad una iniziazione ottenuta per assunzione del cosiddetto *wàiyuwen*; questo viene concepito come la forza che già si era incarnata in un iniziato morto e che, nello stato di transe profonda, prende il posto della persona normale dell'iniziando estrinsecandosi nei poteri eccezionali di cui questi entra gradatamente in possesso. Uno di tali poteri è il cosiddetto *yauategn* che è una facoltà di visione attiva, o visione-comando. Consiste nel prender conoscenza sovranormale di un dato oggetto o essere, anche lontano, mediante una forza concepita come un occhio che, uscendo dal proprio corpo, si dirige in linea retta verso ciò che si ha di mira, col potere di modificare, volendo, piú o meno profondamente il veduto, cioè di determinare una variazione dell'imagine telepatica, variazione che si traduce in modo corrispondente nella realtà fisica o psichica. In questi dati, che si riferiscono agli sciamani della Terra del Fuoco (a pp. 83-85, De Martino), si può riconoscere facilmente anche lo schema della tecnica delle visualizzazioni spesso usata in varie operazioni magiche.

VI

ESPERIENZE: IL « DOPPIO » E LA COSCIENZA SOLARE

[*Segnaliamo questa relazione di esperienze sia a coloro che assumano praticamente le istruzioni di « catena » o che comunque seguano individualmente i riti indicati — perché potranno vedere più completamente a che cosa mirino e che opportunità abbiano certi esercizi (quelli p. es. sull'ascendere e discendere un monte col tramontare e il sorgere del* Sole, *a sera e mattina: vedi vol. II, cap. II, pp. 39-40); sia agli studiosi d'ermetismo in genere, perché essi — in dette esperienze — potranno riconoscere operazioni e fenomeni cui allude il simbolismo degli antichi testi.*
Talvolta abbiamo ritenuto opportuno suggerire a chi ha scritto alcuni inquadramenti di carattere dottrinale, affinché l'esposizione riesca di maggior utilità al lettore].

Il principio e la fine stanno in questo: *nell'accorgersi che nell'uomo sono compresi due uomini distinti* (dico « uomo » come insieme dell'uomo, come corpo, come tutto).

Questi due uomini corrispondono a due stati che si alternano, come attività radiante e ombra, passività ricettiva. Quando l'uno splende, l'altro passa a vita e a luce crepuscolari.

La legge della variazione è in rapporto diretto col succedersi del giorno e della notte; quindi col *Sole* e con la *Luna*.

Lo stato della coscienza desta, oggettiva, del pen-

siero chiaro e determinato sulle persone e sulle cose che ci circondano, sulle impressioni che riceviamo, quale ci è abituale da svegli, costituisce lo stato solare del primo uomo che dirò *esteriore,* e che normalmente per tutto il giorno resta in relazione col Sole. Nel giorno, dunque, siamo in rapporto col Sole a mezzo di questo uomo. Con l'altro, invece, con quello interno, siamo in relazione con la Luna. Esso nel giorno è privo di vita propria. Ha la funzione ricettiva e *riflettente* lunare. Resta nella penombra e si limita a produrre le immagini delle cose e delle idee [1].

Questo, di giorno. *Di notte, la polarità si inverte.* Il Sole prende sede nell'uomo interiore e nel mondo interiore, la Luna nell'uomo esteriore e nel mondo esteriore. Si desta un focolare interno di attività.

Giorno ☾	Notte ☉
Luce nella realtà esteriore. Ombra nella realtà interiore. Luce visibile: Natura. L'esterno domina l'interno: direzione centripeta: *percezione* (sensoriale).	**Luce nella realtà interiore.** Ombra nella realtà esteriore. **Luce invisibile: Io.** **L'interno domina l'esterno: direzione centrifuga: *radiazione.***

Questa conoscenza sorge dalla pratica. *Lunghi anni di pertinace attesa sugli aspri passi d'alta montagna del sonno e della notte.* Per questa via, si giunge a sorprendere i due che sono nell'uno. La coscienza *impietrata* vede formarsi e staccarsi un « altro » — *come un fumo che si innalza dall'acqua.*

Le sensazioni profonde, non paragonabili a nulla, che preludiano a questo fenomeno possono essere cosí indicate:

Nell'attesa calma, non impaziente, attenta, sul mio

[1] Il Sole di giorno rivela il mondo esterno. Come realtà, noi consideriamo allora le cose corrispondenti alle impressioni trasmesseci dai sensi fisici, le quali si impongono all'anima a tal segno, da far quasi dimenticare a questa il senso della propria realtà, della realtà interiore. Si vedrà piú sotto come questo rapporto si inverta quando si sia passati per certe esperienze. [*N. d. U.*]

corpo, presso al mio corpo — a tutta prima cominciai ad avvertire qualche cosa come liquefazione-fluidità-leggerezza che veniva su dalle gambe e dalle braccia, ma che veniva interrotta da scariche-sobbalzi improvvisi (localizzati specialmente un po' piú su dei ginocchi e, in una fase seguente, alle reni): proprio come se agisse una forza o una volontà violenta e *non mia*: il fenomeno allora si interrompeva e dovevo rassegnarmi al sonno.

Tutto qui, per un lungo periodo. All'altezza del torace, la coscienza svaniva. Vi si accompagnava spesso sensazioni di lampi fra gli occhi. Talvolta ho avuto l'impressione di lampi veri e propri, tali da illuminare per un istante la stanza in cui mi trovavo [1].

Con fermezza, calma e concentrazione moltiplicate, non perdendo lena, giunsi alla fine ad un nuovo stato. Il senso della « fluidità » si trasformò in quello di una specie di leggera vertigine-ebbrezza, paragonabile all'impressione che si ha fissando a lungo una rapida corrente. Anche i sobbalzi si modificarono, prendendo un carattere emotivo, cioè quello di stati improvvisi di ansia e di angoscia, un po' come sono conosciuti da molti in bruschi risvegli in piena notte. Questi stati, da nulla preceduti, interrompevano di nuovo il fenomeno. Dovevo rimandare alla sera successiva l'esperienza, il tentativo di una nuova conquista. Cosí, per molto tempo ancora.

Ma ad un tratto, nella sensazione sgomentante di un istante, *scorsi l'« altro » che felinamente sgusciava fuor dal mio corpo, mentre io subito piombavo nella plumbea incoscienza del sonno*. Ho ragione di pensare che que-

[1] Fenomeno analogo, e constatato oggettivamente anche da altri che nulla sapevano presenti nella stessa stanza, ci è stato riferito esser accaduto a persona del nostro gruppo, all'eseguire il rito solare della sera.

Chi si avvicina a queste esperienze può forse capire a che cosa allude il PERNETY (*Dict. mytho-herm.*, Paris, 1758, p. 175), parlando di quella *fulminazione*, che è una depurazione graduale dei metalli: « La si chiama cosí perché i metalli divengono lucenti e « gettano di tempo in tempo delle chiarità come dei lampi mentre « li si purificano [purificare, nel linguaggio ermetico, spesso è sino« nimo di *separare*]; e si forma, al disopra, una pellicola rossastra « che, quando scompare, lascia vedere a intervalli piccole luci ab« baglianti ». [*N. d. U.*]

sta apparizione doveva già essere accaduta altre volte, senza però che me ne fosse rimasto un ricordo definito. Un dettaglio curioso: una frase piuttosto insignificante che avevo letto in un libro di alchimia, ad un tratto si presentò nella mia memoria, e cominciò a tornare e ritornare con insistenza, senza alcun motivo, come una idea fissa: « FELICI GLI ATTEONI CHE GIUNGONO A VEDERE LA DIANA TUTTA NUDA ». Questa frase adesso mi dava una sensazione strana, inquietante, non scevra di una certa sensualità, onde mi meravigliavo assai. Ora, il mattino che ricordai l'apparizione di cui ho detto, mi balenò un senso, che si può riassumere con queste due parole: « *Ho capito* ». Ma lo strano si è, che « ciò che » avevo capito, mi sfuggiva del tutto...

Ad ogni modo a brevissima distanza — potrei quasi dire: di seguito — sopraggiunse un'altra esperienza; tale che malgrado ogni mio fermo proposito, per una paura *che mi prese nel corpo* e contro cui la volontà non poteva davvero nulla, fui costretto questa volta a sospendere — anzi, peggio, a passare un periodo di notti bianche, fra stanchezza, fra terrore e desiderio di avviarmi verso il sonno. Ecco le sensazioni: *trovarsi di colpo, sospeso nel VUOTO — precipitare — poi senso di esser portato via nello spazio come un razzo, senza poter far nulla.*

Chi mi ha invitato a stendere queste note, mi ha fatto conoscere un libro, in cui sono dette cose che concordano con le mie esperienze e che mi hanno servito per comprenderle meglio ([1]). L'ultima esperienza, per es., è molto bene descritta cosí: stato in cui non vi è piú terra, né vi sono piedi per camminare — ma d'altra parte non ancora ali per librarsi, per dirigersi. Cosí mi sentivo portato via nello spazio.

([1]) Si tratta di R. STEINER, *Das Initiaten-Bewusstsein* (Warheit u. Irrtum in der geistigen Forschung) Philosophisch-Anthroposophischer Verlag, Dornach, 1927. Con le riserve dovute al carattere ibrido proprio alle concezioni steineriane, questo libro vale la pena di essere scorso. È uscito anche in italiano presso l'editore Laterza. [*N. d. U.*]

Qui faccio punto; il che forse non mi sarà perdonato dagli avidi del visionarismo sensazionale tipo Svedenborg, Leadbeater e compagnia. Perché, veramente, *era sulla via di un « sabba » che venivo portato*: in un mondo fantomatico ed allucinante, abissale ed orgiastico...

Nel libro cui ho accennato, si dice che questa è la via falsa, quella della mistica nebulosa e della demonologia, quella dei *medium* e degli stregoni, quella di coloro su cui dominano, nel sonno astrale, le forze elementari e di morte della pallida luna. Per mio conto, presto trassi da tali esperienze un senso crescente di sconfitta e di inganno; ed avendone inoltre l'animo alquanto scosso, e sopravvenendo disturbi varî, e non lievi, nella vita di veglia, smisi di nuovo.

Con la nuova ripresa, posso proseguire quello che stavo dicendo circa i « due uomini ». L'uomo che al limite del sonno appare « come un animale di rapina », si distacca e fugge, è l'uomo lunare, quello chiuso dentro il nostro essere visibile e cosciente, dominato, durante tutto il giorno e il relativo stato di veglia, dalle forze invisibili della Luna.

La coscienza ordinaria non segue questo uomo nel distacco di ogni notte: noi dormiamo, questo è tutto. Ma colui che invece — di sorpresa, per cosí dire — riesce a seguirlo senza però avere la necessaria preparazione, ossia senza mutare l'atteggiamento proprio alla sua coscienza diurna (questo fu appunto il mio caso, al principio), costui cade sotto le influenze elementari della luna, e sfugge al cambiamento di polarità, di influsso solare e di influsso lunare sui due uomini, che interviene nello stato di sonno.

E perché accade questo? Appunto perché la coscienza nostra abituale è quella dell'uomo esteriore, che si porta sul mondo fisico esteriore. Cosí se nello stato di sonno la coscienza per via della sua abitudine resta là, invece dell'influsso solare, cui è legato il senso dell'*auto-coscienza* e della *realtà,* essa riceverà il letale, larvale influsso lunare, con le conseguenze che ho detto:

perché, nella notte, il Sole tramonta per l'uomo esteriore, si accende invece nell'uomo interiore — il primo passa sotto gli influssi della Luna.

Ciò, poi, mi fece capire perché la scuola del Kremmerz insiste sulla necessità di *isolare* da svegli il corpo lunare dal corpo fisico, tanto da poter vivere e muoversi nel primo, e senza il secondo. È logico che chi sia giunto a tanto, riceve il notturno cangiamento di polarità *solarmente,* nel senso della *nascita interiore,* invece di prendere il falso sentiero degli spettri e delle streghe (1).

Io non conoscevo quelle discipline, cosí mi serví di guida la sola intuizione e il polso per certe reazioni istintive in me, di cui, per le esperienze fatte, avevo acquistata una intelligenza speciale. Insomma, fui indotto a questo: *a raccogliere tutte le mie forze per mantenere fermo, dentro il corpo fisico giacente, l'altro essere che sentivo emergere, formarsi, liberarsi.* Tentativi su tentativi, rinunce, prudenza, attesa. Alla fine, una notte si produsse il fenomeno meraviglioso, il capovolgimento indescrivibile: fu la « visione solare », sfolgorante e sfavillante, nel centro di me *che era il centro di tutto*; fu il senso *centrale* e travolgente della realtà assoluta spirituale e immortale, che sommergeva le cose cosiddette « reali » nel rapporto di *riflessi* di *ombre* traslucide... (2).

Ma tutto questo, è inutile che tenti di descriverlo. D'altronde ho ben poco da aggiungere, trattandosi di

(1) Cfr. ERACLITO, fr. 26 (Diels): « L'uomo ottiene la luce *per* « *sé* nella notte morendo, e mentre vive raggiunge il morto [ossia « colui che ottiene la luce per sé nella notte] dormendo, spenti gli « occhi. Destandosi, *comprende* il dormente ».

(2) Nella tecnica messa istintivamente in opera da chi scrive *per fissare il volatile,* si tratta di far sí che il « cuore » (il centro) dell'uomo interiore coincida col « cuore » dell'uomo esteriore, il che conduce come ad un corto circuito che supera la soluzione di continuità. È poi evidente che lo sforzo di contenersi dentro il corpo fisico richieda tuttavia che l'altro corpo resti *libero,* pur dentro ad esso; ossia presuppone le esperienze anteriori già dette, le quali garantiscono il distacco. Altrimenti si torna al semplice stato normale del sonno. [*N. d. U.*]

una esperienza, che non so ancora dove possa condurmi.

Dirò soltanto questo. Quando sia la temperatura, sia la calma del mio spirito, lo rendono possibile, e la notte è chiara, resto seduto ad immedesimarmi col cielo serale. Ad esso abbandono lo sguardo, con calma dolcezza, finché avverto in me la presa di contatto — ormai a me familiare — con un'*altra forza*. Da allora, l'azzurro notturno nei miei occhi subisce una specie di trasfigurazione: si fa intenso, *vivente,* etereo, illuminato. *Dall'esterno sono condotto all'interno*. Sorge lentamente lo stato di luce in me, e si fissa al centro, radiante. Spazio e tempo, da allora, in un certo modo cessano di esistere.

In un senso come di lenta discesa, di strati che si depositano al fondo, torno alle cose ai primi raggi della luce fisica mattutina nei miei occhi. Accompagnano allora il sorgere del giorno, che si ripercuote nel mio essere con una sensazione di potenza e di gloria. Occorrerebbe che fossi poeta per descrivere.

Aggiungo che nel giorno ho talvolta il senso vago e fuggitivo di visioni, ma non riesco ancora a fissarle nella coscienza: si tratta però di cosa che sento del tutto diversa dalle visioni notturne del periodo passato. Altre volte accade che, pur stando calmo e non essendovi niente di anormale d'intorno, mi sembra d'improvviso che si sia scatenato qualcosa come un ciclone, non so dove, e trasalisco di non essermene accorto.

EA

SULLA METAFISICA DEL DOLORE E DELLA MALATTIA

Nello scritto di « Iagla » del capitolo precedente (p. 140), è stato accennato al significato del dolore. Il soggetto merita un qualche sviluppo. « Vi sono malat-

« tie e sofferenze — dice « Iagla » — che rappresen-
« tano un ingorgo, una scarica in eccesso nel sistema psico-
« fisico dell'uomo, di certe forze a cui la coscienza non
« ha potuto o non ha voluto aprirsi ».

Si può completare questa idea, con un'altra, espressa da Nietzsche nella sua opera *Volontà di Potenza* (§ 304), dove egli connette il dolore alla *paura*, vi vede la ripercussione di uno shock provocato dalla paura nel focolare centrale (egli veramente aggiunge: del sistema nervoso — ma dicendo semplicemente « focolare centrale » si dice meglio), con una lunga sensazione che poi va a proiettarsi nella sede di un organo determinato.

Dal punto di vista esoterico, ecco di che si tratta. La *fissità*, che caratterizza gli esseri viventi come individui — e questa fissità è da interpretarsi sia in senso generale, come tendenza a mantenere il proprio stato, sia in senso speciale, come coscienza che ha una relazione fissa con una determinata struttura organica — detta fissità fa sí che tutte le volte che si verifica un contatto con una forza trascendente, si produce qualcosa di paragonabile ad una lesione — ad una lesione interiore. In quell'istante la coscienza, sorpresa, è messa in uno stato di orgasmo, di paura per il proprio essere individuale di cui sente oscillare la base; e questa reazione o contraccolpo animico-emotivo — come un contrarsi, un ansioso stringersi in sé della coscienza di fronte alla forza intervenuta — reazione che, naturalmente, soppianta la *percezione* di questa forza stessa — è il senso piú profondo dell'esperienza del dolore e della sofferenza.

In una coscienza aperta, libera rispetto alla propria individualizzazione (tecnicamente si direbbe: « aerea » — o: « vuota »), il dolore non esisterebbe come tale. Esso produrrebbe piuttosto il passaggio ad un'altra forma di coscienza, a quella corrispondente alla forza intervenuta, e poggiante, nel corpo, sopra un organo diverso dall'organo su cui il senso di sé si appoggia abitualmente. Invece, l'Io, che ha paura, che si ritrae agitato e si aggrappa a sé reagendo, ed ostruendo cosí la co-

municazione, sperimenta il *dolore*. Il quale, oggettivamente, può considerarsi come una esperienza puramente negativa dell'azione della forza estraindividuale manifestatasi.

Quando la scarica non si esaurisce nell'equivalente emozionale del dolore o, piú in genere, della sofferenza, ovvero quando essa incontra una reazione piú *sottile* dell'individuo — allora essa scende in strati piú profondi dell'essere, dando luogo a saturazioni abnormi le quali — sempre in termini di ingorgo, di non-soluzione causata dagli elementi e dalle funzioni dell'individuo che resistono al cambiamento di stato — costituiscono la vera essenza di date *malattie*.

In questo caso tutto ciò che ci dice la scienza medica moderna, si basa sullo scambiare spesso gli effetti con le cause, dato che il piano su cui si trovano le cause vere è inaccessibile sia all'occhio fisico, sia al microscopio.

Una spiegazione può darla soltanto una indagine di carattere occulto, come quella che spesso stava alla base dell'antica medicina, la quale difatti veniva considerata come un'arte sacra e sacerdotale. A mezzo di una simile indagine si era in grado di conoscere l'azione sottile che possono esercitare certe sostanze usate medicalmente, nel senso, appunto, di forze che, agendo in base a determinate ragioni di simmetria (e qui era naturalmente presupposta la conoscenza della fisiologia occulta con le varie corrispondenze fra strutture organiche e elementi naturali), andavano ad equilibrare o a sfittire quelle agenti nel corpo e polarizzate verso un esito di malattia [1]. Ma da questo punto di vista si avrebbe anche potuto riconoscere che certi rimedi moderni sono talvolta causa di nuovi mali, diversi da quello da essi guariti, e ciò per cause di cui il medico comune non ha alcuna conoscenza.

È possibile estendere quel che si è detto or ora sul dolore in genere al caso speciale del dolore provocato da

[1] Si può notare, del resto, che il principio dell'equilibrio costituì la base della stessa medicina di Paracelso, al quale anche alcuni ambienti medici moderni hanno finito col tributare un riconoscimento.

cause esterne: come quello per traumi, per lesioni vere e proprie anche se entro dati, ovvi limiti. Qui non si tratta dell'intervento di forze non individuali, distinte, in un certo modo, dall'uomo: si tratta di forze che l'uomo stesso porta, ma nel profondo, al disotto della zona ove si svolge la vita ordinaria. Quando la condizione stessa di tale vita — l'unità organica — viene lesa ed offesa, queste forze latenti sono costrette ad intervenire, ad accorrere come una riserva per riparare, per reintegrare l'organismo in pericolo. Esse allora affiorano nella coscienza, alla quale non possono però non presentarsi con un certo carattere di trascendenza, di modo che si riproduce lo stesso stato di ansia-sofferenza già indicato (notiamo che anche nell'altro caso le forze giungono sempre *da dentro*: il corpo è l'ultima stazione — la psiche è una zona piú prossima, ma non il punto di partenza); il quale stato poi viene ad essere proiettato e fissato nella parte colpita e nelle funzioni interessate alla reintegrazione, che passano egualmente ad uno stato abnorme di saturazione. Di quest'ultimo aspetto, la forma appariscente è la comparsa della *febbre,* insieme al dolore o da sola.

Peraltro, in questo caso, quando la paura dell'essere individuale fosse distrutta, l'irruzione non ostacolata delle forze profonde produrrebbe il passaggio ad uno *stato estatico*; sulla base del quale sarebbe anche possibile fare agire dette forze in forma *diretta* — magica e taumaturgica, in fenomeni a carattere « miracoloso »: ferite che tornano sùbito a chiudersi senza lasciar traccia; veleni del tutto neutralizzati nella loro potenza, la quale può esser estratta dal corpo e scaricata altrove [1]; ecc. In questi, come pure in casi molto piú modesti, il segreto consiste sem-

[1] Nella sua biografia, a suo tempo tradotta (*Milarépa - Ses crimes, ses épreuves, son nirvâna;* trad. du tibétain par J. BACOT, Paris, 1925, p. 277), lo yogî Milarepa stacca dal suo corpo la potenza di un veleno, la proietta su di una porta, che si scardina, ed anche su altra persona e poi la riprende in sé. È interessante ciò che egli dice: « La malattia di un religioso non rassomiglia a « quella di un uomo comune. Già per questo dovrei tenerla [invece « di trasferirla] ».

pre in una attenzione suprema e sottile portata sulla propria interiorità e in una attitudine di assoluta attività, di intrepidezza, di slancio, di superamento nell'istante del manifestarsi dell'alterazione. Le forze riparatrici allora sboccano direttamente nell'Io e di conseguenza restano allo stato puro, evitando che, per caduta, passino nei sistemi propriamente fisiologici. Allora possono agire in forma estranormale.

Del resto, questo significato del dolore e della malattia è implicito in quanto abbiamo detto, e ripetutamente, su ciò che è il caso-limite di malattia-sofferenza: *la morte*. È difatti un insegnamento centrale delle nostre tradizioni, che la potenza della morte e quella dell'*iniziazione* sono una sola e medesima cosa. *Hûm,* mantra del risveglio di *kundalinî,* è altresí il mantra di *Mṛtyu* (la morte). « L'anima dell'uomo — dice Plutarco ([1]) — al « momento della morte prova la medesima *passione* di « coloro che vengono iniziati ai Grandi Misteri; e la « parola corrisponde alla parola, il fatto al fatto: si « dice τελευτᾶν (morte) e τελεῖσθαι (iniziazione) ». È un momento di *crisi* dell'individualità, la quale o vince e rinasce trasformata in uno stato trascendente (iniziazione), o soccombe, spezzata nella sua struttura rigida che essa non ha saputo superare (morte). L'adepto ha usato per la sua iniziazione la stessa forza che negli altri produce la morte; ed egli è tale perché non ne ha avuto paura (non nel senso del solito « coraggio », ma in senso superiore), perché la sua coscienza ha saputo mantenersi *attiva* rispetto ad essa e *unirsi* al potere della morte.

Cosí, per analogia e per attenuazione, si può comprendere l'affermazione, che da certe forme di malattia è possibile far scaturire istanti di illuminazione. Del pari, si sa di scuole, ed anche di tradizioni nei popoli selvaggi, in cui la sofferenza è stata considerata come un mezzo per giungere all'estasi: gli sciamani, i flagellanti, ecc. E molte altre suggestioni potrebbero essere date. Per es., ci si potrebbe spiegare perché talvolta dalla

([1]) In Stob., *Flor.*, IV, p. 107 (Meineke).

preghiera in stati di intenso dolore possano sortire certi effetti non ordinari: la preghiera favorendo uno stato di trascendenza e quindi la *conversione* delle forze, di cui si è detto. Inoltre molti possono essere stati colpiti dal senso tutto speciale di una *bellezza* di un genere quasi non umano, *luminosa,* che talvolta appare per istanti su alcuni volti anche volgari e deformi e contratti, sùbito dopo che si rialzano da una sofferenza mortale, come, p. es., per un atto operatorio: quasi riflesso e traccia di questa cosa piú grande che passò in loro, e che essi soltanto subirono.

LEO

APPUNTI PER L'ANIMAZIONE DEI « CENTRI »

Il risveglio dei centri sottili implica tutto un complesso di attività speciali, in cui l'uomo è tenuto ad impegnare l'insieme delle sue facoltà. Non si tratta quindi solo di applicare metodi diretti e pratiche magiche; ma occorre che tutto ciò che l'uomo pensa, sente e fa, sia armonizzato al fine del risveglio. Altrimenti si perde nella vita quotidiana ciò che si è guadagnato sporadicamente con le pratiche occulte.

Il primo problema che si presenta è quello di coltivare la vita interiore in mezzo alle impressioni dei sensi. E sarebbe un errore il cominciare con lo stabilire un dualismo rigoroso, poiché non solo qui non si tratta di polarità contrarie e irriducibili; ma anzi di vivere la pienezza interiore sul cammino del risveglio, parallelamente alle impressioni del mondo materiale. Dobbiamo ricordare che il senso dell'Io ci viene dal contrasto col mondo del non-Io. Il problema metafisico della realtà del mondo non appartiene a tali considerazioni: noi viviamo

giornalmente con certi dati della coscienza, e da quelli dobbiamo partire.

Come dobbiamo dunque ricevere queste impressioni esteriori? In modo *chiaro e attivo*. Dobbiamo prendere, piuttosto che ricevere, le sensazioni del mondo esterno: non si deve essere un terreno su cui si svolgono semplicemente delle azioni e delle reazioni. Nulla di piú dannoso e banale di certa naturalezza e spontaneità. L'assistere passivamente a quel che giunge a noi induce uno stato semisognante in mezzo alla vita di veglia. Spesso quando qualche cosa c'interessa profondamente siamo del tutto assorbiti da essa, che si muove da padrona nel campo della coscienza provocando degli stati emotivi e degli impulsi in cui il nostro Io non ha alcuna parte. Invece bisogna agire come se si dicesse a noi stessi: « Io prendo ciò dentro di me e lo faccio *mio* — ora sono divenuto diverso da quello che ero prima e paragono me stesso con quello che ero prima ». Il cambiamento che si produce ci darà il senso vero di quel che si è ricevuto. L'impulso ad agire dovrà essere accompagnato dall'intonazione: « Io voglio cosí ». In tal modo non si vedrà forse dal di fuori nessuna differenza fra la linea di condotta di chi « riceve e reagisce » e di chi « prende e *vuole* »; ma internamente vi è una differenza enorme: si mantiene sveglia la coscienza dell'Io di fronte al mondo.

Una delle difficoltà della pratica della concentrazione, che pure è una condizione *sine qua non* dello sviluppo, è data appunto dal fatto che noi, essendo abitualmente passivi, non possiamo diventare attivi d'un tratto, ad un dato momento; e l'oggetto della concentrazione ci possiede e ci porta via, imponendoci delle associazioni non volute, cosí che al tema iniziale si sovrappone un caleidoscopio di immagini, e l'esercizio si disperde in un senso di sconfitta e di vuoto.

Da tutto ciò deriva che per conquistare il potere di concentrazione occorre un contenuto definito su cui fissarsi. S'illudono quelli che credono di poter giungere

senz'altro a fare in sé il vuoto necessario per rendersi recettivi alle impressioni della sfera spirituale; tutto al piú essi possono arrivare ad un irrigidimento interiore e svuotarsi per uno stato di inibizione che è solo tensione cerebrale e non darà mai alcuna esperienza d'ordine superiore; poiché nel tentativo di portarlo nei centri sottili esso prenderà la via dei nervi e dei muscoli. Solo quando l'allenamento sarà giunto ad un tal grado, da poterci fissare a lungo su di un contenuto definito, si potrà far cadere questo e realizzare il vuoto nella coscienza — e soprattutto bisognerà essere già divenuti sensibili alle influenze spirituali e al tono delle percezioni supersensibili, per poterle allora riconoscere ed afferrare nella coscienza.

Quindi per procedere ad una seria preparazione occorre rendersi conto dei modi d'azione e della natura dei centri sottili e di ciò che essi rappresentano non solo in relazione ai poteri occulti, ma anche in rapporto alla coscienza ordinaria. Poiché sarebbe un errore il credere che tali centri entrino in azione solo nello sviluppo dei poteri superiori: per cosí dire, vi sono in essi due facce, una rivolta verso l'interno ed una verso l'esterno. La prima si sviluppa con una direzione occulta coscientemente diretta, l'altra indirettamente, con certi modi di attività che possiamo sperimentare in rapporto alla vita d'ogni giorno. Vedremo questi due aspetti esaminando uno per uno i centri e le loro modalità di risveglio.

Occorre premettere che sotto l'influenza della civiltà attuale — per l'importanza che il cervello ha assunto — i centri sottili hanno subìto una specie d'involuzione che, per il materialismo di cui ci siamo imbevuti, tocca l'atrofia; benché l'autovivificazione sia sempre possibile. Attualmente presso i medium e i chiaroveggenti non volontarî si ha una sopravvivenza dell'attività dei centri; ma solo l'autosviluppo di essi può darne il possesso completo. Nella telepatia, nei fenomeni di previsione, ecc., si ha un brusco e momentaneo risveglio di essi; ma è una riattivazione sporadica e separata, non avvenuta per mez-

zo della corrente dall'alto che porta con sé coscienza lucida e volontarietà. Tutto al piú quando corrente vi è, si tratta di una corrente dal basso verso l'alto che non porta con sé né la pienezza del possesso, né la permanenza dell'attività e che è sempre subordinata ad un ordine di stimoli che non sarebbe possibile mantenere senza una reazione fisica distruttiva.

I

Il primo dei centri è tra l'ipofisi in un punto che all'esterno corrisponde all'attacco del naso alla fronte. In tempi lontani era piú al di fuori, nell'uomo moderno si è internato producendo una specie di rientranza alla radice del naso: come si rileva paragonando un profilo egiziano o greco arcaico con uno del nostro tempo. Quando esso era piú all'infuori, erano possibili delle percezioni supersensibili sentite come facenti parte del mondo esteriore. Ora tutto ciò che è spirituale si muove nell'interiorità; e tutto lo sviluppo deve partire da una introflessione dell'anima, per cosí dire, che percepisce in sé stessa come riflesse in uno specchio le immagini del mondo spirituale. Quindi ora l'attitudine per la visione superiore è, come condizione, opposta a quella ricettiva dei sensi volta verso l'esterno.

Questo centro fa da base al senso dell'Io, ed è il vivificatore cosciente degli altri centri; è anche il punto di partenza della corrente discendente. Per i suoi rapporti con i due centri vitali dell'ipofisi e dell'epifisi (che a loro volta sono connessi con due ordini di altre glandole endocrine), influisce sui mutamenti somatici e sui mutamenti del tipo fisico dell'individuo. Inoltre attraverso altri centri sottili ha un'azione trasformatrice sul settimo centro, quello dell'energia creativa, sessuale.

Il suo sviluppo è subordinato alle discipline che rafforzano l'Io e a quelle che affinano la coscienza degli stati interiori. Una pratica utile è quella di ripiegarsi su sé e separare dalle percezioni sensorie le modificazioni interiori che esse hanno prodotto, per paragonarle al contenuto di altre percezioni. Si svilupperà cosí un tipo

speciale di memoria, in cui non entrano i materiali della percezione stessa; ma una serie di stati e di modificazioni di coscienza che hanno vita propria e indipendente. Il trasporto agli altri centri spesso avviene automaticamente a seconda del contenuto; e questo lo vedremo a proposito delle funzioni differenti di tali centri.

Un'altra importante conseguenza del risveglio di questo centro è un cambiamento in ciò che è il senso del corpo, che segue la corrente sanguigna piuttosto che le vie dei nervi. Non è possibile descrivere questo stato a chi non l'ha provato — si potrebbe tutt'al piú dire che il senso ordinario del corpo è percepito per *irradiazione*, mentre quest'altro è percepito come una *diffusione*. In questa condizione è possibile un grande isolamento dal mondo esterno ed una interiorità ricca e concentrata Nelle differenti regioni del corpo si sente il sangue come individualizzato differentemente e si sentono delle variazioni nelle diverse ore del giorno e nelle condizioni diverse del corpo. Ma tutto ciò deve rivelarsi spontaneamente; l'andare a cercare queste sensazioni è un esporsi a delle autosuggestioni oltre a poter produrre ipersensibilità locali che potrebbero divenire dannose.

Quanto ho esposto fin qui può portare già ad un certo grado di sviluppo e va seguito nell'ordine dato. L'affinamento interiore che si coltiva sviluppando questo centro è un'opera lunga e paziente. Una regola d'oro che vale per questo caso come per gli altri è di non accettare un'esperienza interiore se non ha caratteri di evidenza cosí immediati, come quelli delle percezioni dei sensi. Piú saremo esigenti con noi stessi, e piú persuasivi saranno i risultati. Quando si è troppo presto soddisfatti, l'affinamento subisce un arresto; perciò piú si trattiene la soddisfazione, piú si ha la possibilità di progredire.

II

Il secondo centro nel senso della corrente discendente si trova dietro alla laringe.

Sia per questo, che per i successivi, vale ciò che ho

già detto per il primo centro, specie nei riguardi della concentrazione. Ciò che si sperimenta a mezzo della concentrazione nel primo centro si deve poterlo trasportare nel secondo; ma allora occorre operare una certa trasformazione nel contenuto della concentrazione stessa, che lo renda capace del mutamento di sede.

Prendiamo un tema di concentrazione: si rilevi, a questo proposito, che non importa il contenuto piú o meno vero e « provato » in senso positivo-scientifico, ma importa il movimento che ne deriva e che si sperimenta nell'anima. Per esempio la frase: « *La Luce è in me - Io sono la Luce* » contiene un pensiero che si adagerà nel primo centro e lo attiverà. Se ora cambiamo il tema in quest'altro: « *La Luce è Vita - La Vita della Luce è in me* », questa formula, per la trasposizione che contiene, sarà adatta per la concentrazione nel secondo centro. Naturalmente, aiuta anche l'immaginazione nella discesa del pensiero trasformato. L'immaginazione è una forza potente quando vi è concordanza ed armonia, come nel caso della formula citata ora.

Anche qui bisogna rimuovere gli ostacoli e soprattutto coordinare tutte le nostre attività con le nostre aspirazioni. Molte cose che si fanno nella vita quotidiana sono tali che anche questo centro resta soffocato o deformato.

Il senso di « volontarietà », di cui ho detto per il primo centro, ora va trasformato in un senso di *deliberazione* attiva non solo, ma motivata: aver chiaro il valore delle nostre azioni per noi e per gli altri; ed anche quello delle parole. Il parlare per parlare è cosa cosí fatale per questo secondo centro, quanto per il primo il pensare automatico. L'automatismo verbale, il parlare senza controllo e senza scopo, va dunque eliminato.

Occorre inoltre curare l'esattezza e l'adeguatezza dell'espressione rispetto a quel che si vuol dire, e non deformarla o falsarla, coscientemente o meno. È che il centro della laringe ha un rapporto sottile con le immagini interiori presenti nella memoria, ed anche con la parola pensata, mentre all'esterno esso con i suoni crea

forme corrispondenti a queste immagini stesse. Quindi se l'immagine interna e quella espressa dalla parola non si corrispondono esattamente, o sono addirittura diverse, si produce una specie di trauma nel centro della laringe, che ne paralizza lo sviluppo.

Quando invece questo sviluppo avviene, ed il centro comincia ad animarsi ritmicamente, esso diviene un nuovo organo: si acquista una sensibilità speciale ai pensieri degli uomini. A seconda dell'individuo, ciò può avvenire in modi diversi. In alcuni (e questo dipende da una influenza di certe caratteristiche del quinto centro — quello del plesso solare) si destano delle sensazioni psichiche di « colore », di carattere, per cosí dire, *simbolico*. Per spiegarci, ricordiamo ciò che spesso avviene nel sogno: la coscienza del corpo sottile fa certe esperienze le quali tuttavia, perché possano essere ricordate nella coscienza di veglia, bisogna che si traducano nel materiale di immagini, ricordi, ecc. che si trova nella memoria. Quindi scelgono le immagini sensibili che hanno la piú prossima somiglianza ed analogia con le immagini sovrasensibili — e queste costituiscono il materiale del sogno quale viene « ricordato ».

Allo stesso modo le percezioni del centro della laringe si scelgono, come forma piú prossima, le sensazioni di « colore » — per il fatto che la percezione dei colori è accompagnata da certe reazioni del corpo sottile, le quali sono affini alle reazioni che provocano in noi certi ordini di pensieri. Quindi la percezione dei pensieri altrui si accompagna ad una specie di visione psichica colorata. Ma per la gran parte degli uomini, che sono creature della cultura e della civiltà moderna, lo sviluppo non comincia con questa forma: la visione avviene in tutto un altro modo, o in un secondo tempo, come sussidiaria di un altro tipo di visione, che cercherò di indicare. Ordinariamente la comunicazione dei pensieri altrui, oltre che per mezzo della parola parlata, ci viene per mezzo dell'intonazione della voce e di tante piccole espressioni del viso, che danno una impressione d'insieme, la quale ci rivela molto piú di quanto le parole

in sè stesse darebbero o vorrebbero dare. Qualche volta ci rendiamo conto dei segni che ci trasmettono il senso di un pensiero, qualche volta no — ma l'impressione, la si raccolga o meno, è presente. Ebbene, lo sviluppo del centro della laringe moltiplica e precisa la sensibilità per impressioni di questo genere: noi troviamo nella nostra coscienza i pensieri come se li avessimo percepiti sensorialmente, se impariamo a porci nella necessaria condizione di ricettività. È uno stato d'animo speciale e riconoscibile quello che cosí si sviluppa nella coscienza relativamente a questo centro, e dopo un certo tempo si giunge al potere di suscitarlo, e quindi di usare il centro della laringe come un nuovo organo. Sono condizioni sfavorevoli la curiosità e i secondi fini personali — perché allora l'immaginazione si libera, e può ingannarci creando immagini false. Condizioni favorevoli sono invece l'impersonalità e la simpatia.

Un altro risultato è il senso del *valore màntrico* delle parole e dei suoni. Si accettano certe frasi con un certo ordine di parole con ripugnanza, altre invece con soddisfazione, indipendentemente dal senso. Apprendiamo come certi suoni e certe formule abbiano un valore deleterio per noi, ed altre invece ci diano forza ed armonia. Intervengono anche certe variazioni nel tono della voce, riconoscibili per chi ha lo stesso grado di sviluppo — e si acquista il potere di trasmettere per mezzo della voce piú di quel che non sia nelle parole, cosa di cui i ricettivi ben si accorgono. Anche parlando delle cose piú semplici, si potrà dare il senso di una personalità forte che sa e che può.

III

Vi è un terzo centro in corrispondenza del cuore — anzi, piú esattamente, *nel* cuore stesso. Esso presenta caratteristiche essenziali diverse, anche perché il torace e l'addome costituiscono un ambiente fisiologico diverso. Esso è piú mobile ed è regolato interamente o quasi da energie che non entrano nel campo della coscienza co-

mune — mentre nel campo della testa e della laringe la mobilità ha per condizione che la coscienza intervenga. Nel torace siamo in un mondo di ritmi che hanno corrispondenza in ritmi extra-umani: respirazione e pulsazione seguono leggi ritmiche che si riflettono dal macrocosmo.

Su questo centro ha influenza il respiro; e, viceversa, la concentrazione su di esso modifica la respirazione e la rende ritmica. Essa si fa anche piú lenta, perché la necessità di ossidazione del sangue diminuisce, e perché l'acido carbonico cessa di aver funzione di prodotto tossico, e può essere utilizzato a fini magici. Cosí il senso dell'Io si trasferisce nel sangue stesso (cfr. vol. II, cap. V, p. 134).

L'autopossesso del corpo si afferma di piú ed aumentano le possibilità di autotrasformazione.

La vita emozionale ha una grande importanza per questo centro, e ad esso si riporta tutto ciò che ha un senso di calore emotivo: tutto ciò che è mentalmente arido non ha azione su di esso.

Per il passaggio a questo centro dal precedente si può trasportare il tema della concentrazione alla formula cosí cambiata: « *La Luce è calore - Il calore diviene Amore in me* ».

Questo centro, vivificato che sia, ci dà la possibilità di percepire direttamente le tendenze, gli impulsi, le possibilità degli altri esseri — ed anche i loro sentimenti, dato che si sia capaci di abbastanza « impersonalità ». E qui va ripetuto quanto già dissi per il centro della laringe a proposito delle due forme di percezione sottile: la visione-colore e quella diretta.

Ostacolano lo sviluppo del centro del cuore i sentimenti incontrollati, le reazioni emotive automatiche, le passioni. Ciò non vuol dire che bisogna rendersi aridi (l'aridità stessa, in fondo, è una polarità emotiva: la paura per l'emozione): ci si può dare a tutta la pienezza di un sentimento o di una emozione *volendoli*. Allora la capacità di sentire sarà aumentata ed anche arricchita di un contenuto di conoscenza; pur che sempre si man-

tenga il potere di fermarsi e di riprendersi. È inoltre richiesta una giustificazione interiore dei nostri sentimenti, ed un accordo fra pensare, sentire ed agire. Se la figura esterna del nostro agire è diversa da quella interna, si produce una disorganizzazione del centro del cuore per la stessa ragione detta parlando del centro della laringe.

Un altro dei risultati dello sviluppo è una specie di coraggio sereno — l'etimologia della parola in questo caso porta in sé una giustificazione occulta. È una forma di coraggio fisico e nella nostra vita morale, è una certezza costante di non poter esser travolti né dalle emozioni, né dagli eventi.

In un grado piú alto la vita del sentire sembra traboccare oltre i limiti del corpo e realizzare dei rapporti intimi col mondo che ci circonda. Gli stessi fenomeni naturali ci si palesano sotto specie di stati emotivi e di forze vive, e la pienezza e la realtà di un tale sentire non ha piú nulla da paragonarsi col sentimento volgare.

Molto si potrebbe dire ancora su questi centri, ma si dovrebbe entrare in dettagli che hanno un valore personale per ciascuno, perché nei dettagli le vie dello sviluppo sono cosí diverse, per quanto sono gli individui; e istruzioni particolari possono essere date solo individualmente. Per questa stessa ragione ci si deve limitare a sole indicazioni d'insieme a proposito dei rimanenti centri subtoracici.

IV-VII

Il quarto centro si trova dietro lo stomaco; il quinto in corrispondenza del plesso solare; il sesto fra i reni; il settimo corrisponde agli organi di riproduzione. I due ultimi sono anche connessi a centri minori.

Quando si tenta di trasportare la coscienza verso i centri inferiori, si trova come un ostacolo a tutta prima insormontabile. Si ha la sensazione di affacciarsi su di un mondo oscuro e quasi ostile. Si sentono agitarsi forze che non ci appartengono, che vengono dal di fuori di

noi. Sono i ritmi planetarî, le forze cosmiche primitive che presiedono alla trasformazione della materia: semidormenti facoltà che col darsi dell'uomo sempre piú al mondo dei sensi si sono sprofondate nell'incoscienza. Da là vengono le facoltà medianiche, la materia detta protoplasmatica dal Geley, la chiaroveggenza spontanea, il mondo della piú bassa magia. Ed egualmente là è il coronamento dello sviluppo umano, l'unione con le forze cosmiche, il contatto cosciente con gli enti spirituali che oggi operano in noi ed attraverso di noi senza incontrarci. Là pure sono le possibilità dell'alta alchimia ed il potere creativo che nella reintegrazione umana opera l'unione del microcosmo col macrocosmo.

Chi entri non preparato e non guidato in questo mondo infero può perdersi, attirato *all'indietro* dalle forze primitive — quand'anche gli si schiuda un paradiso artificiale pieno di illusioni e di miraggi: si può perdere il senso di ciò che si è per illudersi in quello che ci si immagina di essere. Soltanto la maturità dei primi tre centri può metterci al sicuro. Chiunque sappia con quali forze si ha a che fare, non può che stupirsi della leggerezza con cui certe scuole di magia si danno ad alcune esperienze, pur di riuscire a qualche piccolo risultato immediato e visibile.

Il regno dei cieli, invece, è dei pazienti e dei perseveranti. Saper aspettare e saper osare sono i due poli dello sviluppo occulto. Bisogna procedere con calma e fermezza, senza sforzo eccessivo, senza scoraggiamenti, badando all'integrità e all'armonia del proprio corpo. Del resto, la gran parte dei disturbi fisici avendo radice in uno stato di disarmonia interna, la calma e l'armonia interiore preservano il corpo e permettono di procedere per il cammino dello sviluppo superiore.

Da ciò che ho detto, nelle righe e fra le righe per la comprensione di quelli che già sanno, si può avere abbastanza per cominciare e per andare lontano. Il mondo spirituale fa pressione sulla diga dell'illusione dei sensi e dell'intelletto; quando cominceremo ad abbatterla, esso irromperà possente entro di noi.

ARVO

KIRILLOV E L'INIZIAZIONE

Mi sembra non privo di interesse rilevare i punti di concordanza che esistono fra alcune idee esposte in queste pagine e le teorie di Kirillov. Kirillov è un personaggio di « *Gli Ossessi* » di F. Dostojewskij; anzi, piú che un personaggio, è la personificazione di un « momento » che lo stesso Dostojewskij deve aver effettivamente vissuto.

Nei riguardi di questa concordanza, mi affretto a dire che essa non va presa nel senso che i nostri insegnamenti abbiano come che sia una tinta « demonica »; al contrario, essi sono tali da liberare le vedute di Kirillov appunto dalle tinte demoniche e apocalittiche e da mettere in luce alcune intuizioni esoteriche che vi si celano. Il lettore poi vedrà anche l'interesse di una considerazione in proposito, perché essa « ingrana » altresí con ciò che è stato detto in questo stesso capitolo circa la metafisica del dolore.

La tesi principale di Kirillov, con le sue stesse parole [1], si può riassumere cosí: l'uomo finora è stato miserabile e povero, perché ha avuto paura di proclamare il punto capitale della sua volontà, che egli usa soltanto di nascosto, proprio come farebbe uno scolaretto. Egli è infelice perché ha paura. Oggi la vita si presenta all'uomo come sofferenza e terrore, ed ecco ciò che lo inganna. Oggi egli non è ancora ciò che diverrà. Vi sarà un uomo nuovo, felice ed intrepido. Colui al quale sarà indifferente di vivere o no, quegli sarà l'uomo nuovo! Colui che vincerà la sofferenza ed il terrore, sarà egli stesso Dio. E il Dio di lassù non sarà piú. Allora sorgerà una vita nuova, un uomo nuovo: tutto sarà nuovo, e la storia si dividerà in due parti: dal gorilla

[1] Uso la traduzione francese di J. CHUZEVILLE (ed. Bossard, Paris, 1925). I passi contenenti le teorie di Kirillov si trovano nel vol. I, pp. 182-183, vol. III, pp. 243 sgg.

all'annullamento di Dio e dall'annullamento di Dio alla trasformazione della terra e dell'uomo fisicamente. L'uomo sarà Dio e sarà trasformato fisicamente e il mondo sarà trasformato e le cose saranno trasformate, come pure tutti i pensieri e tutti i sentimenti.

In queste espressioni di Kirillov, rilevo anzitutto che l'accento apparentemente sacrilego va preso *cum grano salis* e, soprattutto, va « sdrammatizzato ». Il Dio di cui Kirillov parla è il Dio teistico persona delle religioni devozionali, quello che, come direbbero i filosofi idealisti, è un semplice « oggetto », una realtà esteriore, quasi una grande ombra che sovrasta gli uomini. Ma il Dio concepito non in termini personalizzati, morali e devozionali, ma metafisici, come una realtà a cui si può anche partecipare, essendo perfino detti evangelici: « *Voi siete Iddii* » e: « *Il Regno dei Cieli è dentro di voi* » — questo Dio non può entrare per nulla nel ragionamento di Kirillov, e non è certamente esso che egli può pensare di « uccidere ». Il Dio di Kirillov è soltanto la controparte sostanzializzata di uno stato di vuoto e di paura negli uomini; i quali hanno bisogno di un punto di appoggio, di un centro, di qualche cosa che abbia valore in sè medesimo; non trovandolo in loro stessi, incalzati dall'angoscia del nulla, rimanendo quel che sono, lo mettono fuori e *credono* in « Dio », *dicono*: « Dio esiste ».

Kirillov vede chiaramente ciò. Egli afferma: « Dio è necessario (egli vuol dire: *ci* è necessario), dunque *deve* esistere ». È evidente che questo « deve » non va interpretato in un senso umoristicamente magico, come chi dicesse: « Io ho fame, *dunque* ecco qui dinanzi a me un bel *pudding* ». Il « deve » va inteso nel senso di una esigenza, di un problema, di un bisogno esistenziale a cui l'oggetto può anche *non corrispondere*. — Kirillov ha l'aria di essere piuttosto scettico nei riguardi di quelli che hanno « incontrato » Dio passeggiando su questo o quel « monte »; per lo meno ritiene tali casi cosí rari, che l'umanità di massima ha dovuto invece ricorrere all'*invenzione*: essa ha *supposto*, cioè, che l'oggetto del bisogno

esista, tanto da tranquillizzarsi e da poter continuare a vivere alla meglio.

Kirillov dice: « L'intera storia dell'umanità è con « me. L'uomo non ha fatto che inventare Dio a fine di « poter vivere senza uccidersi. È in questo che consiste « la storia del mondo dalla sua origine sino ai nostri « giorni ». Perciò è chiaro che quella prima parte della storia del mondo che giunge sino all'annullamento di Dio, equivale all'epoca in cui domina — come dissi — il Dio-allucinazione, il Dio-invenzione: è l'epoca del « credere ». Tale epoca, Dostojewskij la proietta realisticamente nella storia, la riferisce all'umanità come essere collettivo; il che a me sembra piuttosto stravagante, e molto piú ragionevole, invece, considerare, l'una e l'altra, come due situazioni interiori, da non legare a nessun luogo ed a nessun tempo. Contro l'assunto del Dostojewskij si sa, del resto, che le religioni teistiche non sono intervenute che in un periodo relativamente recente, quando si è oscurata la spiritualità primordiale, o sono state proprie a strati sociali inferiori.

Dunque, per quanto sia illusoria, col « credere » si ha una soluzione. I teologi, poi, con i loro filosofemi teodiceici penseranno a parare alla meglio le incongruenze che le palesi irrazionalità della vita costituiscono nei confronti della supposta esistenza reale di una suprema, dominatrice, provvidente razionalità; incongruenze, che si acutizzano passando nella vita pratica, perché allora interviene la situazione di chi non si contenta piú della semplice assicurazione dell'*esistenza* di ciò che la sua fame chiede, ma vuole ormai *mangiare*.

Ma la fede può spegnersi, ed allora le cose si complicano: le mani brancolano nel vuoto. È appunto Kirillov che si sveglia e dichiara: « Non voglio credere. Io so che Dio *non* esiste e che *non può* esistere ». Ma allora si impone il capovolgimento, la conclusione perentoria e sconcertante: « Se Dio non esiste, io sono Dio... « Riconoscere che non vi è Dio, e non riconoscere ad « un tempo che si è divenuti sè stessi Dio, è una assur« dità ed una inconseguenza, perché altrimenti non si man-

« cherebbe di uccidersi ». — Lasciamo stare l'« uccidersi », che è la fissazione di Kirillov, e diciamo invece: non si mancherebbe di crollare, di disgregarsi — come una ruota a cui si tolga via il mozzo — perché il nostro essere ha ben bisogno di un centro, di un valore assoluto che lo tenga su fisicamente e spiritualmente. Kirillov ha scoperto il trucco, il posto è vuoto — il centro, *al di fuori,* non esiste. Non c'è altra via di scampo, allora, fuor che cercarlo in sé, fuor che andare noi stessi ad occupare quel posto vuoto: *fuor che farsi Dio.*

Qui interviene lo stato di terrore e di sofferenza. Gli uomini scartano. Non osano assumere il peso. « È come « se un miserabile, avendo ricevuto una eredità, si spaven- « tasse e non osasse avvicinarsi al sacco, perché si crede « troppo debile per possederlo ». Kirillov stesso dichiara: « Non sono ancora Dio che mio malgrado, ed ho angoscia perché sono tenuto a manifestare la mia divinità... Questo timore è la maledizione dell'uomo ».

Per rimuoverlo, Kirillov escogita un argomento di tipo probabilistico pascaliano e — questo sí — piuttosto diabolico nella sua stringenza. La paura non ha ragion d'essere — egli dice — perché, delle due, l'una: o Dio esiste, o non esiste. Se esiste, non puoi sfuggirgli, tutto è sua volontà, e tu stesso che vuoi farti Dio, la esegui in questo momento. O non esiste: ed allora non hai nulla da temere, fàtti avanti e tenta l'avventura. Il timore, in entrambi i casi, è irragionevole, è sciocco.

La verità è che qui si tratta di ben altro che di una questione semplicemente intellettuale. Dostojewskij deve aver avuto una intuizione che va abbastanza in là quando dice che gli sembra impossibile che « allo stato *fisico* attuale l'uomo possa fare a meno dell'antico Dio ». Infatti questa idea concorda con l'insegnamento iniziatico, secondo il quale sarebbe necessaria una certa essenziale trasformazione affinché si sia capaci di accogliere e sopportare determinate esperienze trascendenti.

Ad ogni modo, Kirillov stringe le reti ed indica l'atto con cui l'uomo può crearsi un principio, dimostrando a sè stesso la propria divinità: l'*uccidersi* — inteso come

l'atto che mostra nel suo punto apicale l'affermazione assoluta della propria volontà e della propria libertà; e, quindi, come l'atto che distrugge la paura, il terrore originario dinanzi al retaggio divino da raccogliere. « Colui che osa uccidersi ha scoperto il segreto dell'inganno. Fuor di ciò, niente libertà: là è tutto, il resto è nulla. Ognuno può far sí che non vi sia né Dio, né nulla. Chi osa uccidersi, quegli è Dio. Colui che si ucciderà unicamente per uccidere la paura, nello stesso istante diverrà un Dio ».

Ma qui, purtroppo, molta « letteratura », molta esaltazione granguignolesca ricopre e distorce ciò che vi può essere di giusto in queste affermazioni. Io trovo che a questo punto Kirillov si mostra ossessionato dall'antico Dio peggio di un credente: incalzato dalla sua ombra, vuol dimostrare che può sfuggirgli, e fa un salto nel nulla. Egli dice testualmente di uccidersi « per affermare la propria insubordinazione », e pensa quindi che la libertà di uno schiavo ribelle abbia qualche cosa a che fare con quella di un Signore, con quella di chi sa che non *può* esserci nessuno sopra di sè a cui obbedire. Confonde lo stato di libertà interiore con lo stato contraddittorio ed isterico di chi, benché creda, si sforza di credere che non crede e vuol provarlo a sè stesso.

Si tratta, sí, di soggiogare la paura — l'espressione « Signore della Paura » è frequentissima nell'iniziazione; si tratta, sí, di uccidersi per dar vita al dio, ma non è, questa, cosa da poter essere risolta con un semplice colpo di rivoltella. E la libertà che si tratta veramente di conquistare, non è quella che, infantilmente polemica, si sfoga con la negazione e con l'arbitrio — ma è invece quella reale di una coscienza capace di recidere la sua connessione col tronco della vita mortale, e pur di sussistere. Si tratta di una *mortificazione*, ma in nessun altro senso che in quello positivo, sperimentale e iniziatico su cui il lettore deve essere ormai edotto a sufficienza; una mortificazione che non richiede spargimento di sangue e non significa per nulla un salto nel buio. Al principio, mi sono riferito allo scritto sulla metafisica del dolore, appunto perché contiene idee atte a far comprendere anche in un dominio concreto la portata giusta e il senso interno di quello che dice Kirillov sulla sof-

ferenza e sulla paura come ostacoli all'avvento dell'uomo-dio e come cause della miseria umana.

Ciò che espone Kirillov sotto forma di una teoria delirante, in fondo lo si ritrova in tutto un gruppo di miti mistèrici, i quali parlano di un Dio che viene ucciso, del suo squartamento o divoramento, del sorgere di una nuova razza o di un nuovo essere, che prende possesso dell'antico regno; e di questa visione è stata anche indicata la relazione con la visione magica della vita. Quel che è da deplorare, benché sia molto naturale, è che di solito si apprezzi in Kirillov solamente ciò che rassomiglia ad un incubo da « ossesso » e si valuti, di conseguenza, Dostojewskij come l'artista capace di averlo « *creato* » e di provocare nel lettore le emozioni corrispondenti.

L'incubo, il sogno pauroso, effettivamente c'è, in Dostojewskij-Kirillov: esso è dovuto al fatto che il punto di partenza è pur sempre costituito dalla mentalità cristiana. È l'espressione del mondo cristiano della fede che volge alla sua crisi e pur incombe su chi, quasi per forza disperata, è stato tratto a superarlo sí da intravvedere per squarci, su sfondi apocalittici, qualcosa di ciò che in forma calma, olimpica, costituí e costituisce la verità delle iniziazioni.

VII

HAVISMAT

NOTERELLE SULL'ASCESI E SULL'ANTIEUROPA

Sull'espressione. — C'è quella tradizionale, quella dottrinale, quella personale. La prima è integrale, completa, perché d'ordine intuitivo puro (Upanishad): la seconda rigorosa, compiuta, ma presuppone la prima: la terza poetica, forte, *poignante* — nei Sufi, p. es. — Queste tre forme sono — malgrado le differenze enormi — tutte complete e definitive: in una parola, ortodosse, nell'accezione etimologicamente rigorosa e quindi vera del termine. Queste tre forme d'espressione hanno il vantaggio di *aderire* all'inesprimibile eliminando tutto ciò che, essendo individuale, altera e rende opaca questa stessa aderenza. Queste tre forme di espressione sono assolutamente innocue: per chi né sa né intuisce, esse sono come acqua tra le dita; per chi intuisce sono *coulées* fugaci e rivelatrici; per chi sa, sono curve di magistero, sono sostegno, ritrovamenti e, nell'ascesa, nodi stellari.

+

Al di là di tutti i tentennamenti, degli sforzi, delle brecce, delle calate perpendicolari o dei vòrtici serpentini del travaglio personale di risoluzione e di culminazione, il dominio metafisico della grande Tradizione presenta una tra-

sparenza assoluta, nettissima. In tutto si può ingannare ed ingannarsi — e piú si sa, piú si realizza ciò — fuorché su quel livello, che può essere intuito, per fughe, o « integrato » questo sí, ma che non cessa di essere quello che è: un punto, un nodo di punti di riferimento continuo che resta cielo abissale ed intangibile — ma pur cielo — per chi intuisce, ciò-che-non-si-può-dire per chi sa.

Se poesia è il gioco marginale che apre le crepe dell'Illusione, ebbene, ad un piccolo conoscitore e ad un falso mago è da preferirsi il Poeta, che apre e chiude gli occhi, è vero — lampeggiamenti, abissi colti e perduti — ma sempre *nell'asse* vero, nell'asse della verità. Ecco perché una tradizione (nel senso integrale) ammette e giustifica — senza spregio — chi sa e chi non sa *purché l'asse sia unico,* purché non vi sia tergiversazione, purché chi non sa o chi solo intuisce dica: « È qui, è assolutamente qui, anche e *soprattutto* (e questa è l'enormità dell'Oriente) se non l'avrò e benedetti quelli che l'hanno e che vanno ».

L'India ha realizzato ciò integralmente, formidabilmente: accenno in modo speciale al *Dharmânga* e all'*Açrama,* cioè alla tradizione integrale nella totalità dei compimenti e nella risoluzione dei compimenti. L'Occidente ignora ciò: non vi può essere risoluzione vera, « ascesi », compimento, se l'Illusione non è posta nel suo dominio proprio, cioè se le membra sue non sono ricomposte in modo che tutto converga in ciò che dell'Illusione è Radice.

Élite, va bene: sono mezzi provvisorî. I *martiri* dell'Occidente non hanno spostato di un millimetro il travolgimento dell'Occidente: la tradizione, per fila rade, dell'Occidente, non ha sovvertito questo cadavere che gioca alle resurrezioni. Una *élite* non è la tradizione: una *élite* è una vena, una vena preziosa ma una vena: ci vuole il macigno, ci vogliono *altre* vene, e bisogna che tutte le vene convergano, benché la centrale sola, l'occultissima, regalmente vada e, nascondendosi, sprofondandosi, domini.

Se non c'è ambiente, non c'è risonanza, se non c'è silenzio non c'è Voce, se non c'è unanimità non c'è canto.

Creare adattamenti — e che si fa in Occidente se non questo, e da secoli? Bisogna che le cose cantino, i macigni, i metalli, i legni, i pensieri, le stelle. Tutto deve cantare, dal filo d'erba a Brahman.

Ma in Occidente si fa gioco di maschera: una maschera compare e scompare: brivido entusiasmo — « è un genio » — *vu connu enterré*: e tira via: e di grado in grado l'Occidente si sprofonda. Pensate al *valore* della cosa, dell'oggetto: che vale ora una cosa? Nulla. Una secchia, un libro, una statua, una casa, una città, il mondo: che vale? Nulla. Che è partorire? Nulla. Che è morire? Nulla. Che è pensare? Nulla. L'uomo ora *ruba* la vita: se la caccia in tasca, la palpa impaurito: gli sfugge. Ecco. Vive per nulla, muore per nulla. Non c'è senso. Gioca con gli spettri: epoca lemùrica: individuo, umanità, società, famiglia, scienza. Ciò non esiste. Ciò è fuori della Tradizione: la Tradizione ignora gli spettri. Ecco perché non si tratta soltanto di mostrare e di proporre un *tipo* unico superiore, ma di stabilire le condizioni per cui una tradizione, che comprenda tutte le attività ordinate variamente ma secondo un asse unico, possa esistere. Lanciare brividi di liberazione assoluta a uomini che non conoscono neppure come dovrebbe costituirsi la semplice esistenza umana nel campo dell'azione, ma riferita sempre ad un centro che ne è l'essenza, è pericoloso ed assurdo. *O la vita è un rito* o non è nulla: o tutto riacquista un carattere simbolico, sotto il tipo generale dell'offerta, oppure nulla rimane.

+

Il *senso tragico della vita,* per cui i moderni hanno tanta simpatia, è proprio esso l'elemento di dissoluzione e soprattutto di irresoluzione. La via *non* è tragica: la tragedia l'ha creata l'uomo disperato. La vita è quel che è ed è quel che deve essere. Il pessimismo nuoce piú dell'ottimismo. L'idea moderna di « valore » è già una costruzione come, in un altro campo, quella di *volontà* e di *potenza.* Né ottimismo, né pessimismo — *ma dare all'azione un significato,* dirigerla secondo un limite di risoluzione, piegarla a dare

tutto, fino in fondo: *in tutti*, non in pochi. I pochi ci saranno: ma saranno sempre coloro-che-vanno — non gli arcigni dispregiatori, ma coloro che dall'alto guardano calmissimamente il tumulto delle acque.

Oggi si « costruisce » su tutta la linea: quel tale senso tragico travolge le cose, è il senso rembrandtiano dell'ombra che travolge la verità il *bianco* il *neutro* — è una clava, la clava psicologica, che macella la placidissima erba del prato.

+

Ascesi non è ascetismo. L'ascetismo è una deviazione dell'ascesi. Trascendere significa sorpassare quello che dicesi realtà e vedere questa realtà sotto un aspetto differente: non si può realizzare l'uno senza automaticamente acquistare l'altro. Quindi chi trascende cambia occhi e cambiando occhi — tutto è cambiato. Il rapporto Ascesi-Realtà è quello vero: posto che si realizzi il Compimento, cioè che l'individualità si ri-solva, la realtà è gioco, *cioè* tentacoli che ora sbocciano, ora scompaiono secondo che l'occhio s'apre o si chiude. Il concetto di Ascesi — *tapas* — è appunto questo: eliminazione di tutto ciò che fa dell'Io quello che è: si nega, si brucia, si dissolve fino a che, al limite della fine, la risoluzione si compie. Allora è assolutamente esatto: « *Quicumque Deum intelligit Deus fit* » — ma quel *quicumque* non è piú *quicumque* quando la traslazione dall'*intelligere* al *fieri* è integrale.

+

E vorrei dire: *Secretum tegendum, secretum tegendum*, ora piú che mai. So di uno che andò da un Sufi e gli lanciò europeissimamente: « *Initiez-moi au soufisme* ». Il Sufi mi guardò — io sorrisi — e rispose: « *Mais mon cher Monsieur, si vous n'êtes pas vous même un Soufi, comment comptez-vous de le devenir*? ». — E l'altro: « *Mais, enfin, et l'initiation?* ». — « *L'initiation!* » disse il Sufi guardando il mare con gli occhi sorridenti. Ed io risposi per lui

brutalmente: « *Il n'y a pas d'initiation: ou hors de vous, ou rien* ».

Quest'uomo, che cerca ancora, non trova mai, nonostante il lirismo della sua conversazione. E, curioso, trovatosi con un Maestro, non ha creduto dover fare quello che, con quel metodo, si impone agli iniziandi: chiudere gli occhi e lasciarsi cadere. Sapete il gioco del cadavere? Ma ci vogliono mani ferme e corpo rigido: e poi, forse, *è una sciocchezza.* « *Parietes non faciunt Christianum* » diceva paganamente Vittorino. Poi si accorse che sbagliava e diventò cristiano.

+

Un altro punto: non mi piace il termine *volontà*. Se per volontà si intende quello che si intende in Occidente, non ne parliamo piú: gli Orientali l'ignorano. La volontà è per gli Occidentali un'arma rigida, uno scoglio, una « costruzione »: e se non si vuole dire ciò, è inutile chiamarla volontà: inutile e pericoloso, perché chi *vuole,* in realtà non vuole niente: il volere è un costruire legami (esempio a portata di mano nelle razze del nord di oggi: i volontari-ossessi). Quanto alla volontà-conoscenza, essa non è piú « volontà ».

Risoluzione è il vero termine che esprime la realtà sopra-razionale ed ascetica.

+

Anni fa. Laggiú in Africa. Pomeriggio tremendo, caldo infernale. Ero caduto, nudo ed immobile, sul letto. Ad un tratto, nell'uragano di scirocco, sento, nel sonno, un ritmo, sordo buio viscerale. Salto su dal letto, passo una veste, sono sul terrazzo: abbaglio, sole, mare, nembi di sabbia, il vento bruciava gli occhi; tre negri dinanzi a me, *des yeux chavirants,* il ritmo lento possente, il ventre torto da dentro in fuori, l'*evasione della base* e il mare, oh! il mare, buio cupo scapigliato.

Ancora. Una sera. Gelsomini. Un cortile arabo. Arabi sdraiati, occhi *reptiliens* e una danzatrice, danza del ventre e canto di danza. Il ritmo scavava l'abisso e la voce lo

colmava; il ritmo solcava la tenebra e la voce chiamava l'abisso. E gli occhi, oh! gli occhi di quella donna, un sorriso di Vergine, la danza cosmica, la creazione-gioco, il gioco-ritmo saliente in voce, la voce curvantesi sul ritmo come una voragine in fiore.

+

È pericoloso *dirigere* i VERI *soffi* — quelli, vuoti o pieni, *che hanno una radice nascosta*. L'azione verrà, *se* qualcosa può ancora salvarsi, semplicemente, come il passare il ri-solversi di un caos in un tersissimo cielo. Come si scioglie il nodo delle stagioni — cosí. Ma ciò implicherà tutt'altro che certe pseudoazioni sporche di « volere », col povero finalismo umano ed anche « super-umano ». L'assetto chiede, esige il disinteresse assoluto, l'*assenza di ciò che fa mutare in ciò che muta*.

L'ateismo consiste *nel non avere un dio umano* che si occupi dei raffreddori e dei malanni, un dio farmacista.

Distanziare (ecco i Cinesi), non ravvicinare: fare che il cielo sovrasti il granello solido: alto, altissimo. Solo allora si vedrà che cosa è l'immensità *vera*. Via col piccolo dio a portata di mano, cioè d'anima, perché l'anima non va piú lontano della mano. Non *aprirsi* a tutti e *dare* cosí *una sola cosa a tutti* — ma porsi altissimamente, in sede assoluta, sulle linee di cima come quelle sedi inviolabili preterpanoramiche dove si scorge la fine del mondo, che sta per venire, — di questo mondo e *dell'altro*.

Oppure — che lo si dica, *agli uomini*: « Bisogna *adorare Iddio con la faccia per terra* ».

IL DEMONE DELLE NEVI - IL CANTO DI GIOIA - IL CANTO DELL'ESSENZA DELLE COSE

[DALLA VITA DI MILAREPA]

A Milarepa, o Milaraspa, od anche Mila — singolare tipo di mago, asceta e poeta tibetano vissuto verso l'XI secolo — si deve una delle principali riaffermazioni della dottrina del Mahâyâna in una tradizione ancora esistente. I suoi insegnamenti sono dati sotto forma di canti, incastonati in narrazioni della sua vita. Della sua biografia, J. BACOT ha curato un'ottima traduzione (*Milarépa - Ses crimes, ses épreuves, son nirvâna,* trad. du tibétain par J. BACOT, ed. Bossard, Paris, 1925). Cfr. anche: G. SANDBERG, *Tibet and Tibetans;* B. LAUFER, *Zwei Legenden des Milaraspa,* 1901; *Aus den Geschichten und Liedern des Milaraspa,* 1902; *Milaraspa* (Folkwang-Verl., Hagen u. Darmstadt, 1922).

La presente traduzione è stata eseguita sulla base di quella tedesca, oggi divenuta assai rara, di LAUFER (cit., ed. 1922).

La parte semplicemente narrativa è stata riassunta.

Erano passati sei mesi da quando lo yogî Milarepa, ritiratosi in alta montagna con scarse provviste, era stato sorpreso da una tempesta di neve che, da allora, aveva isolato le cime da ogni contatto con gli uomini.

Convinti che Milarepa fosse perito, i discepoli avevano fatto le offerte sacrificali in uso per i morti e all'approssimarsi della primavera si mettono in marcia aprendosi la via fra le nevi, a fine di ritrovare almeno le ossa del Maestro.

Durante una tappa della spedizione, compare loro un niveo leopardo. I discepoli lo seguono stupiti, ed ecco che esso si trasforma in tigre e sulla soglia della «Grotta dei dèmoni» essi odono una voce e un canto che riconoscono di Milarepa. Si precipitano allora ad abbracciare il Maestro. Egli stesso aveva assunto la forma di tigre e di leopardo, a mezzo del corpo magico di cui dispongono gli yogî, che col suo splendore trionfando sulle cause delle percezioni sensibili, permette loro di assumere qualsiasi apparenza.

Egli racconta come, rimasto in contemplazione, nutritosi quasi di nulla, non aveva sentito il bisogno del cibo; che nei giorni di festa i genii aerei delle altezze avevano recato a lui una parte delle offerte sacrificali fatte loro dagli uomini; e che quando i discepoli, ritenendolo morto, avevano offerto anch'essi i sacrifizi, egli aveva sentito in sé questi ultimi tanto da sentirsi saziato e di nulla bisognoso.

Alle insistenze dei discepoli, Milarepa acconsente a sospendere lo stato di contemplazione e a scendere verso gli altopiani ove, all'annuncio inaspettato, accorrono in folla ed in esultanza i fedeli.

Ed allora Milarepa, da tutti interrogato, racconta la storia del suo soggiorno sulla cima ghiacciata, del come egli aveva resistito alla furia degli elementi, al gelo e al vento, vincendo i dèmoni nascosti sotto la maschera della neve. Dopo di che, espone la Dottrina.

Dove trovai la solitudine agognata,
Là Cielo e Terra tennero consiglio
E per rapido messaggero inviarono la Tempesta.
Gli elementi acqua e vento si scatenarono.
Le nubi oscure del Sud accorsero.
I due — Sole e Luna — furono imprigionati.
Le ventotto case della Luna furono vincolate.
Ad un comando, catene ferree furono poste agli otto pianeti.
La via lattea divenne invisibile,
Le piccole stelle dileguarono nella caligine.
E tutto, alla fine, fu ripreso in una nebbia lucente.
Molta neve cadde, per nove giorni e nove notti,
Uniforme, cadde per diciotto giorno-notti.
E nella grande nevicata
Come uccelli calavano roteando i fiocchi di neve.
E nella piccola nevicata
Essi scendevano giú come ragnatele o col moto a sciame
[delle api.
Poi ancora come piselli o grani di miglio
In roteanti turbini.
Sommandosi, il grande e il piccolo nevicare produssero uno
[strato immenso.
La bianca guglia della vetta nevosa andò a prender contatto
[col cielo.
Giú, gli alberi ed i boschi furono piegati a terra sotto lo
[strato di neve.
Le nere montagne si vestono in bianco.
Sul lago ondoso si forma un manto di ghiaccio.
L'azzurro Brahmapûtra è rinchiuso come in una galleria.
Ogni dislivello di terreno è ridotto a pianura...
Fra i turbini calanti dall'alto,

E le sferzate gelide del vento del nuovo anno invernale,
E la veste di tela di me, yogî Milarepa — fra questi tre
Sull'alta bianca vetta del monte di neve si iniziò una lotta.
La neve fra la barba si fuse in acqua;
Malgrado il suo atroce urlare, la tempesta si placò d'in-
[torno.
La mia veste cadde come consunta dal fuoco.
In imagine di lottatore, combattei morendo per questa vita.
Lame vittoriose si incrociarono:
In disprezzo della forza del nemico, vinsi questa lotta.
Se agli uomini volti allo spirituale è data una quantità
[(di forza),
Doppia ne posseggono i grandi asceti,
E a me il calore magico svegliato dalla contemplazione
[fece bastare la semplice veste di tela (1).
Le malattie, nei loro quattro gruppi, furono pesate per me
[su di una bilancia.

(1) Sia in Milarepa, sia in altri testi tibetani si parla di un *calore magico*, che gli yogî hanno il potere di produrre. Questo calore ha un aspetto interiore, secondo il quale esso è un ausiliario per mantenere lo stato di contemplazione continua; ma simultaneamente può anche avere una estrinsecazione fisica, e allora permette agli yogî tibetani di resistere a bassissime temperature e di vivere anche fra le nevi (la neve fonde in circolo intorno all'asceta). Su ciò, e su molti altri fenomeni magici nel Tibet, A. David-Neel, di ritorno dal Tibet, fece interessanti conferenze a Parigi, riprodotte nella rivista *Christliche Welt*, n. 1-2-3 del 1928.

Il valore viene prodotto come segue. Dopo esercizi preliminari, comprendenti l'abituarsi a star nudi o quasi al freddo, si prescrive la concentrazione sulla sede del fuoco, che corrisponde all'ombelico (plesso solare), ove va realizzato il *mantra* del fuoco, RAM. Vi si deve altresí visualizzare un fuoco covante sotto la cenere. Una profonda inspirazione vale come un soffio che lo ravviva. La cenere comincia a divenire rossa. La pratica procede con l'imaginare che ogni inspirazione è un nuovo soffio di vento che ravviva sempre di piú la fiamma nella sua sede. Si segue col pensiero il risveglio del fuoco, imaginandolo in ascesa da detto centro, come un filo rosso lungo la colonna spinale. Il filo si ingrossa sino a prender la dimensione di un dito, poi di un braccio, poi di tutto il corpo che ora si è trasformato in una fornace piena di carbone ardente. A questo punto non si vede piú il fuoco, né si sente il corpo, ma tutto l'universo si vede fiammeggiare come un immenso mare di fuoco agitato dal vento; quando finalmente si è perduta la coscienza della propria persona e dell'ambiente in cui ci si trova, ci si sente come una fiamma in questo mare di fiamme. E allora

E quando e fuori e dentro si calmò il sommovimento della
[tempesta ([1]) venne conchiuso il patto.
Divenni insensibile sia a vento freddo che a vento caldo.
Allora il nemico si impegnò ad obbedire ad ogni mio detto.
Il demone che aveva preso la maschera della neve —
[l'avevo abbattuto.
La schiera dei dèmoni aveva perduto piacere ad agire ([2]):
Questa volta lo yogî restò vincitore...
Io sono della razza del Leone, il re delle belve;
Mia dimora fu sempre la neve delle altezze;
Per questo, ogni precauzione è superflua.
Se ascolterete me, vecchio,
Alle stirpi future si tramanderà la Dottrina...

[Il canto di gioia]

Mercé la liberazione del cuore la virtú dei discepoli dà
[frutto.
Nei sensi, applicati alla contemplazione, sorge il Vuoto ([3]).

che il calore comincia a sprigionarsi dal corpo in modo sovrannaturale.

In queste scuole si usano anche altri metodi. Si invoca per es. la Dea-ardente-femina-del-Dio-folgore, cioè del Dorje, e dopo essersi identificati con lei sino a cancellar quasi il senso di sé, si cerca di provocare una specie di corto circuito fra la sede della testa e quella del plesso solare. Dalla prima si imagina cadere come un olio che fa divampare volta per volta la seconda, accesa dalla disciplina respiratoria.

([1]) Milarepa ha preso *contatto* con le forze della tempesta, che vanno a manifestarsi nella sua interiorità come uno stato psichico di sommovimento. Quando questo contatto sia *reale*, e non una semplice emozione, *poter* trasformare in sé questo stato in uno stato di calma, significa calmare nel tempo stesso la tempesta fuor di sé.

([2]) Attraverso la tempesta e il gelo, un dèmone tentava di abbattere l'asceta. « Il mondo è pieno di dèmoni » dicevano i Greci, e qui egualmente si dirà: « Vi è un infinito numero di dèmoni della percezione ».

([3]) *Çûnyatâ*: stato interiore di « vacanza », che scaturisce dal superamento della condizione dell'individualità. Sulla base di esso va penetrato il senso di ciò che nei versi seguenti è indicato come chiave per l'illuminazione e per la realizzazione, che noi traduciamo con « cuore liberato » invece del « *gutes Herz* » del testo tedesco; quest'ultima espressione non volendo dire nulla, ovvero il contrario

Principio e base della contemplazione è il punto semplice
[senza dimensioni (1):
E la scomparsa del contemplatore nella contemplazione.
Epperò il modo della contemplazione è conosciuto a mez-
[zo della liberazione del cuore.
L'illuminazione scaturente dalla meditazione è come la cor-
[rente di un fiume (2).
Non è necessario vegliare di notte per conseguire lo sscopo
[della meditazione,
Ciò distruggerebbe invece la superiore coscienza della me-
[ditazione (3).
Epperò la stabilità della meditazione vien conseguita a
[mezzo della liberazione del cuore.
Il successo della disciplina si basa sull'illuminazione;
Attraverso la realizzazione della irrealtà dei *nidâna* (4).
La disciplina vien purificata dall'*intenzione* della disciplina:
Epperò il modo del successo della disciplina vien conosciu-
[to a mezzo della liberazione del cuore.
Il turbamento che sorge dall'attaccamento alle cose tempo-
[rali svanisce del tutto.

di ciò di cui si tratta, che è appunto lo stato in cui il « vincolo del cuore » è sciolto, e l'angoscia (*duhkha*) e l'attaccamento (*tanha*) propri alla esistenza individuale sono sospesi.

(1) Ossia: lo staccar la mente dalle imagini e il raccoglierla in un punto senza dimensioni. Vi si può far corrispondere l'*ekagriya*, la capacità di fissare lo spirito in un punto, che nello Yoga classico è il presupposto di tutte le altre fasi della disciplina.

(2) Cfr. CORPUS HERMETICUM, *Asclep.*, III, 1. « Il concepimento « del divino rassomiglia ad un fiume rapido che si precipita con « impetuosità: è così che spesso esso si sottrae all'attenzione di « chi ascolta e perfino di coloro che sono maestri ».

(3) Forse si potrebbero mettere queste espressioni e le seguenti, con la dottrina taoistica sull'« agire senza agire », che è l'agire, senza « intenzione », non « volendo ». Bisogna eliminare l'Io che si intromette nella pratica, e riferendosela o « guardandola » la paralizza. Nel verso a cui ora ci riferiamo, si tratta particolarmente della veglia *voluta*, la quale, piú che attrarre la forma superiore di coscienza, la respinge. Milarepa, altrove (BACOT, cit., p. 201), dà l'imagine dell'« *acqua immobile e beata della incoscienza* (cioè della coscienza non-differenziata) *sulla quale si schiudono i fiori dell'illuminazione* ».

(4) I *nidâna* nella metafisica buddhistica sono le condizioni concatenate in serie (*pratîtya-samutpâda*) le quali, partendo dallo stato del non-sapere, suprema radice degli stati successivi, determinano l'esistenza individuale sa*m*sârica.

Le otto false dottrine circa il mondo non mi destano piú
 [speranza né timore.
Colui che *tiene* a conservare ciò che va conservato, è sor-
 [passato.
Epperò il modo per cui il voto (1) può essere (ancora)
 [osservato vien conosciuto a mezzo della liberazione del
 [cuore.
Realizzata l'irrealità del proprio « io »,
Non v'è piú tendere nel tendere per la salvezza propria
 [ed altrui.
Epperò il modo del tendere al conseguimento vien cono-
 [sciuto a mezzo della liberazione del cuore.
Questo è il canto di gioia di me, vecchio.
La neve mi aveva tagliato fuori dal mondo.
Gli spiriti aerei delle altezze mi recarono l'alimento.
L'acqua che scendeva dalle cime divenne la bevanda piú
 [adatta...
Contemplando nella mia anima vedevo tutto.
Sedendo sulla bassa terra, occupavo un trono.

Ora io canto dei sei principî fondamentali.
Prendendo per analogia i sei dominî dei sensi (2)
Dirò ordinariamente delle sei deficienze interiori.
Per ciascuno dei sei avvincenti legami della non-libera-
 [zione
Vedo delle vie di una liberazione che con mezzi diversi
 [si può conseguire.
Le sei immensità che danno sicurezza
Fanno scaturire il sestuplice modo del benessere spiri-
 [tuale...
Se un impedimento si presenta, non vi è cielo;
Se possono esser contate, le piccole stelle non esistono;
Se vi è movimento e instabilità, le cime non esistono;
Se vi è aumento e diminuzione, l'Oceano non esiste;

(1) « Voto », trad. di *Gelübde*, qui come nel seguito va inteso nel senso piú alto, come dedizione costante, intima fervida aderenza alla direzione originariamente voluta.

(2) Sei, perché il *pensiero* in queste dottrine non è lo spirito, ma una sua facoltà, un suo organo particolare, da associare al gruppo degli altri cinque sensi.

Se per passare si possono usare ponti, il fiume non esiste;
Afferrato, l'arcobaleno si dilegua.
Queste sono le sei analogie secondo le cose esteriori.
Finché si indulge in una vita esuberante, non c'è contem-
[plazione;
Finché c'è dispersione, non c'è meditazione;
Finché c'è incertezza, non c'è disciplina;
Finché c'è scepsi, non c'è yoga;
Dove c'è principio e tramonto, non c'è Sapienza;
Dove c'è nascita e morte, non ci sono Buddha;
Queste sono le sei deficienze esteriori.
Dove regna grande odio, è il vincolo dell'inferno;
Dove regna grande avarizia, è il vincolo dei mani (*preta*);
Dove regna grande insipienza, è il vincolo dei bruti;
Dove regna grande passione, è il vincolo degli uomini;
Dove regna grande invidia, è il vincolo dei titani (*asura*);
Dove regna grande orgoglio, è il vincolo degli iddii:
Questi sono i sei avvincenti legami della non-liberazione.
Aver grande fede, è una via alla liberazione;
Aver fiducia in Maestri sapienti è una via alla liberazione;
Seguire un puro voto, è una via alla liberazione;
Andare per montagne selvagge, è una via alla liberazione;
Vivere in solitudine, è una via alla liberazione;
Operare con scongiuri, è una via alla liberazione;
Queste sono le sei vie alla liberazione conseguita con di-
[versi mezzi.
La co-nascenza [1] è l'immensità naturale;
Il coincidere del dentro e del fuori è l'immensità del sa-
[pere;
Il coincidere della luce e dell'ombra è l'immensità della
[sapienza;
La grande comprensione è l'immensità della religione;

[1] Con un analogo dell'uso claudelliano di *co-naissance*, cerchiamo di render così un *Mitgeborenwerden*. Si tratta difatti di uno stato che è « conoscenza » non come un processo soggettivo, ma come una *simpatia di comunanza*, come un nascer-insieme — divenire della cosa e della forma della coscienza in uno stato di coincidenza. Nel verso seguente, difatti, si passa subito a dire di una aderenza del « dentro » col « fuori » intesa come l'« immensità del sapere ».

L'invariabile è l'immensità della contemplazione;
La continuità è l'immensità dell'anima:
Queste sono le sei immensità che danno sicurezza.
Quando nel corpo si sviluppa il calore interiore, lo yogî
[si sente bene;
Si sente bene quando le arterie destra e sinistra del cuore
[si uniscono in quella mediana (1);
Si sente bene nella parte superna del corpo al discendere
[dell'illuminazione;
Si sente bene nella parte infera del corpo all'espandersi del
[seme del chilo;
Si sente bene nel mezzo per amore della grazia quando il
[bianco sperma dell'arteria destra e il rosso sperma del-
[l'arteria sinistra s'incontrano (2);
Nell'intero corpo si sente bene nella soddisfazione generata
[dallo stato beato di non conoscere colpa.

(1) Riferimenti tecnici yoghici: si tratta di *idâ* e *pingalâ* che s'incontrano e fondono in *sushumnâ*. Cfr. le note successive.

(2) La spiegazione di questo passo porterebbe assai oltre i limiti di una nota. La dottrina completa in proposito la si può trovare nel *Lo Yoga della Potenza* di J. EVOLA. — Le due arterie, o correnti di forza (in sanscr.: *nâdî* da *nad* = correre; in tibet. *rtsa*), di cui si tratta, non hanno una corrispondenza anatomo-fisiologica; perché corrono serpentinamente a destra ed a sinistra della colonna vertebrale, rispetto alla quale si intrecciano come le due serpi intorno alla verga centrale del Caduceo ermetico. Esse costituiscono la polarità fondamentale maschio-femina, Sole-Luna, destro-sinistro Fuoco-Acqua della forza nell'uomo. Secondo l'insegnamento indù quella feminile è la sinistra ed è chiamata *idâ* in sanscr., *roma* in tibet. Quella maschile è chiamata *pingalâ* in sanscr., *dhuma* in tibet. Riuscendo a congiungere queste due correnti, la forza unica segue la direzione assiale, centrale, indicata dalla verga del Caduceo, a cui corrisponde l'arteria *sushumnâ* (sanscr. - in tibet.: *rkyang-ma*). L'ingresso di quest'ultima è detto *brahmadvâra,* cioè: « soglia di Brahman », equivalente alla « soglia del Regno dei Cieli ». In realtà, il processo conduce alla realizzazione di modalità non-umane di coscienza, corrispondenti ai sette cieli, ai sette « pianeti », e non per ultimo alle forze agenti nelle metallità legate ai pianeti stessi, secondo la tradizione ermetica.

Specialmente per questi versi, lamentiamo di non aver a disposizione il testo originale. Il « *in der Mitte* » del traduttore tedesco, riferito a questa realizzazione, a che corrisponde propriamente? E quel « *durch die Liebe des Erbarmens* »? Qui la deformazione ci sembra indubbia. Che vuol dire: « a mezzo dell'amore della misericordia » in un campo così tecnico?

Questo è il sestuplice modo del benessere spirituale dello
yogî;
Questo è il mio canto sul senso dei sei punti fondamen-
[tali;
Il canto dell'anima, che ha meditato per sei mesi...
L'angoscia del cuore derivante dal creder reale l'esistente
[è rimossa;
La tenebra dell'illusione radicata nel non-sapere è dis-
[solta ([1]);
Il bianco fiore di loto della visione intellettuale dischiude
[la sua corolla;
La fiaccola del chiaro saper-di-sé è accesa;
La sapienza propria alla consapevolezza ([2]) si desta, di-
[stinta.
È veramente desta la coscienza?
Quando guardo in alto, nel cielo azzurro,
Il « vuoto » dell'esistente si presenta distinto alla coscienza;
Ed io non temo la dottrina della realtà delle cose.
Quando volgo lo sguardo a Sole e Luna,
L'illuminazione si presenta distinta alla coscienza;
Ed io non temo ottundimento ed intorpidimento.
Quando volgo lo sguardo alla cima delle montagne,
La contemplazione-che-non-muta si presenta distinta alla
[coscienza;
E io non temo l'incessante cambiare dell'opinare sofistico.

([1]) Il non-sapere — *avidyâ* — è, come si è detto, il primo anello della catena dei *nidâna*. Come la rintegrazione è l'essere che si ridesta e torna a sé, cosí il non-sapere è l'alterazione dell'essere in congiungimento, invece, con altro. Ma l'altro, in questa dottrina, non esiste che al titolo di semplice fenomeno della coscienza che pensa altro; perciò alla radice del miraggio umano e cosmico vi è un fatto di non-sapere, di incoscienza. La limitazione ne segue, perché il riferimento ad altro è condizionante. Rimuovendo « l'illusione radicata nel non-sapere », la coscienza si libera e il mondo si libera. Donde il passaggio al simbolismo del « vuoto ». L'anima — come sarà detto piú sotto — identifica la propria reale natura con quella dell'ètere, inafferrabile e senza limiti, e realizza che fra le apparizioni del mondo « reale » e il « vuoto » non c'è differenza, che nirvâ*n*a e sa*m*sâra, liberazione e non-liberazione sono una sola cosa e che uno *svegliarsi* è il senso di questo compimento.

([2]) Consapevolezza, dunque, che ha il significato di distruzione dell'illusione della differenza, indicata piú sotto come il principio dell'errore.

Quando guardo giú, in mezzo al fiume,
Il continuo si presenta distinto alla coscienza;
E io non temo l'impreveduto degli avvenimenti.
Quando vedo l'imagine dell'arcobaleno,
Il « vacuo » dei fenomeni si presenta distinto alla coscien-
[za in *zungjug* (1);
Ed io non temo piú né ciò che permane, né ciò che passa.
Quando vedo l'imagine della Luna riflessa nell'acqua,
L'autoilluminazione sciolta da ogni inclinazione si presenta
[distinta alla coscienza;
E la voce degli interessi non ha piú potere su me.
Quando guardo nella mia anima,
Il Lume all'interno del recipiente si presenta distinto alla
[coscienza;
E non temo la sciocchezza e la stupidità...

(*Canto dell'essenza delle cose*)

Il temporale, la folgore e la nube del Sud,
Quando sorgono, sorgono dal cielo,
Quando svaniscono, svaniscono nello stesso cielo.
Arcobaleno, nebbia e caligine,
Quando sorgono, sorgono dall'aria,
Quando svaniscono, svaniscono nella stessa aria.
Linfe, raccolto e frutti,
Quando sorgono, sorgono dalla terra,
Quando svaniscono, svaniscono nella stessa terra.
Fiumi, spuma ed onde,
Quando sorgono, sorgono dall'oceano,
Quando svaniscono, svaniscono nello stesso oceano.
Passione, brama e avidità,
Quando sorgono, sorgono dall'anima,
Quando svaniscono svaniscono nella stessa anima.
Autosapienza, autoilluminazione, autoliberazione,

(1) Termine tecnico che esprime lo stato in cui la forza vitale delle due arterie serpentine si riunisce nell'arteria mediana. A questa corrisponde l'esperienza dell'immaterialità, del *vacuum* spirituale.

Quando sorgono, sorgono dallo spirito,
Quando svaniscono, svaniscono nello stesso spirito.
L'esente-da-rinascita, il senza-condizioni, l'inesprimibile,
Quando sorgono, sorgono dall'essere stesso,
Quando svaniscono, svaniscono nell'essere stesso.
Ciò che appare come dèmone, che vale come dèmone, che [è riconosciuto come dèmone,
Quando sorge, sorge dallo yogî stesso,
Quando svanisce, svanisce nello stesso yogî [1].
Poiché i dèmoni sono soltanto un gioco illusorio dell'es-[senza interiore,
Resta nell'errore lo yogî che non realizzando il « vuoto » del [proprio pensiero,
Vede i dèmoni nella sua propria anima...
Vi è un infinito numero di dèmoni della percezione,
Quando non si riconosca che l'anima stessa è « vuoto »...
Realizzando la natura vera dell'anima,
Si riconosce che lo stato di illuminazione non viene né [va [2].
Quando l'anima illusa dalle apparizioni del mondo esterno
Ha realizzato la dottrina delle apparizioni,
Allora essa sperimenta che fra le apparizioni e il « vuoto » [non vi è alcuna differenza.
Quando, per conoscere la contemplazione,
Si viene a conoscere che cosa è la non-contemplazione,
Allora si realizza che fra contemplazione e non-contem-[plazione non vi è alcuna differenza [3].

(1) Come le imagini dei sogni sono trascrizioni simboliche di impressioni profonde, cosí, secondo il Mâhayâna esoterico, i « dèmoni », gli « dèi » e i « genii » dell'esperienza iniziatica sono da considerarsi come proiezioni e visualizzazioni di potenze del proprio essere piú profondo. Tali apparizioni conservano tuttavia il loro sembiante di realtà e di personalità nella misura in cui sussiste una differenza fra la coscienza usuale umana e la coscienza piú profonda, « abissale », soltanto in rapporto alla quale esse si palesano come semplici imagini.

(2) In quanto non ha un carattere soggettivo psicologico ma corrisponde ad un piano dell'essere.

(3) Ciò è probabilmente da intendersi in relazione con la verità suprema del Mâhayâna (e in parte anche dello Zen), secondo la quale la realtà è già liberazione e l'uomo non si è mai allontanato dal nirvâ*n*a.

La causa dell'errore è il senso della differenza,
(Perché) allora i pensieri cessano di rivolgersi alla realiz-
[zazione dello scopo finale...
Quando la natura dell'anima
Vien paragonata a quella dell'Etere,
È allora che si conosce rettamente l'essenza della verità.

ARVO

LA MAGIA DELLE STATUETTE

Trattando delle statuette usate in magia, voglio mostrare come alcune pratiche, che sembrano appartenere al dominio della superstizione pura, abbiano invece una loro logica e che in via di principio una loro efficacia non è da escludere ove si ammettano certi presupposti generali.

In che consista la magia delle statuette, tutti lo sanno. Volendo agire sopra una data persona, si plasma una statuetta che la raffiguri; vi si mette dentro qualcosa che abbia appartenuto ad essa, quand'anche non qualche sostanza del suo stesso corpo; vi si segnano certi caratteri misteriosi; poi si fanno invocazioni, imprecazioni o scongiuri e si passa infine ad agire sulla statuetta stessa. Si vuole che se l'operazione è ben eseguita, l'azione abbia effetti reali sulla persona designata.

Le leggi sulle quali si basa la possibilità di questa pratica, sono le seguenti:

1) *Legge del potere dell'immagine,* formulabile in questi termini: *Quando una immagine è realizzata, essa si realizza* — ossia: diviene una forza che tende a tradursi nella realtà corrispondente. Questa prima legge, se riferita al singolo individuo, è attestata. Il potere dell'immaginazione, è stato ormai riconosciuto. I fatti dell'ipnosi e quelli detti « psicosomatici » sono là a testimoniarlo, al pari di tutto ciò che già possono suggestione e autosuggestione nella vita ordi-

naria. Perché questa legge abbia la massima efficacia, tanto da agire anche su funzioni e organi del corpo che comunemente si sottraggono al controllo e al comando della volontà, sono necessarie due condizioni:

a) Che si formi un *monoideismo saturo di affettività* — cioè occorre che l'immagine sia sola ad occupare la mente, ed essa non sia indifferente, ma vi si unisca invece una carica emotiva, un desiderio veemente, un alto grado di vibrazione.

b) Che sia neutralizzata la funzione inibitrice propria alle facoltà razionali e discriminative, con il controllo che esse stabiliscono sulla base delle immagini della realtà esterna. Gli stadî *ipnoidi* ed *ipnotici* costituiscono la migliore condizione — è in essi che è stato constatato il potere piú alto ed oggettivo dell'immaginazione. A parte questi stadî, si può dire che tale condizione è spesso compresa nel requisito precedente. La passione — si dice nel volgo — *non fa ragionare piú* — ossia: il desiderio veemente che si lega alla rappresentazione del suo oggetto, agisce esso stesso nel senso di arrestare il controllo della ragione e dei sensi, tanto da lasciare alla facoltà dell'immaginazione una libertà quasi completa.

2) *La legge della ubiquità dell'idea,* che può chiamarsi anche *legge di trasferto* o *di proiezione*. Essa si basa sopra una considerazione molto semplice, cioè che ogni immagine, in sé medesima, non ha nulla di corporeo, onde può anche sottrarsi alla condizione dello spazio, che vale essenzialmente per cose corporee. Sul terreno sperimentale, la concepibilità di detta legge risulta del resto da molti fenomeni, sulla cui realtà oggi l'indagine positiva non discute piú: la trasmissione del pensiero, la telepatia spontanea, la psicorraggia, ecc. Quanto alle spiegazioni, il Dott. Osty, con varî altri ricercatori, ritiene che la migliore « ipotesi di lavoro » sia quella dell'esistenza di una specie di mezzo incorporeo comune alla mente dei varî esseri, ove distanza fisica e separazione spaziale non esisterebbero piú. Il che, mi sembra, è proprio un modo di enunciare la legge dell'ubiquità. In forza di questa legge, dunque, non è detto che una immagine io possa realizzarla unicamente *per me stesso*; posso in-

vece realizzarla *anche per un altro*. Si potrebbe, in altre parole, *alzare* l'immagine dal piano corporeo, dove lo spazio separa i varî esseri; e, oggettivatala cosí, *calarla* in un'altra coscienza. Dimodoché la seconda legge implicherebbe due cose distinte:

a) Saper « oggettivare » l'idea o l'immagine — scioglierla, insomma, dal proprio io.

b) Conoscere il modo di condurla, da questo stato, dentro alla mente di un'altra persona.

Alla prima condizione, in parte si viene attraverso la legge precedente, concernente la saturazione e l'impeto emozionale. Nel parlare comune, difatti, di uno che è preso da una passione, non si dice solo: « Non ragiona piú », ma anche: « Ha perso la testa », « Non è piú lui », « È fuori di sé ». La grande passione si può quasi dire che *spersonalizza*: non lascia vivere che l'idea che la guida. Strano paradosso, l'interesse e la vita stessa di colui che ne è preso, spesso non contano piú, non sono piú considerati. Perciò egli non esita ad affrontare talvolta la rovina e persino la morte per soddisfare la sua passione.

In magia, naturalmente, non si tratta di questo. È stato già precisato, in una glossa (vol. II, p. 153), ciò che si deve pensare sui rapporti fra desiderio e magia. Qui basterà rilevare che l'impetuosità emozionale — la quale però, in magia, va condotta e regolata dall'Arte — contiene in sé una *virtú spersonalizzante* e quasi *estatica*, la quale può servire appunto a far realizzare *oggettivamente* l'idea, quasi che essa fosse un essere distinto indipendente dalla persona che la concepisce e la nutre: e questa è appunto la condizione perché essa assuma quella modalità, a cui appartiene la virtú ubiqua.

Per quel che però riguarda il secondo punto, ossia far reincarnare l'idea nel senso di *metterla* in un'altra coscienza, dalla legge di cui sto dicendo bisogna passare ad una terza legge, che è l'ultima di quelle richieste per comprendere il rito delle statuette.

3) Terza legge — si può chiamare: *Legge di simpatia* o di *realizzazione simbolica*. Fra le tre, forse è questa la legge che richiede il maggiore sforzo per essere ammessa dalla mentalità corrente. La si può enunciare cosí: *Quando*

la mente prende la « forma » di un'altra mente, essa comunica con essa in modo effettivo, dimodoché in condizioni speciali può agire per essa e pensare per essa.

Questo « prendere la forma » è il punto capitale: può essere una cosa semplice, come può essere una cosa assai complessa. È semplice, quando la natura viene in aiuto mediante una facoltà spontanea di immedesimazione basata sull'*intuizione*, altrettanto spontanea, dell'« essere » della persona su cui si deve agire; e quando, inoltre, ciò risulti sufficiente ai fini dell'operazione.

Invece la cosa è complessa se si procede cerimonialmente, se non si vuole agire sulla semplice parte soggettiva della persona, ma sull'insieme delle forze profonde che la costituiscono. Allora occorre un vero e proprio lavoro di scienza magica, teurgica ed astrologica. La legge di simpatia, qui, consiste nel potere che certi caratteri, figure o segni avrebbero di attrarre le virtú delle forze a cui tradizionalmente corrispondono, quando siano tracciati o impressi nel dovuto tempo e nei modi dovuti e con cerimonie atte ad intonarli alle influenze dominanti (1). La « simpatia » prodotta dall'analogia e dalla somiglianza naturale o simbolica, opera alla stessa guisa di un'eco che si riflette contro un muro opposto, o di una lira che entra in vibrazione al risuonare di un'altra somigliante, o infine come due corde tese allo stesso intervallo e perfettamente accordate, che suonano contemporaneamente pizzicandone una sola (2). Su questa base, i maghi cercano di individuare l'« ascendente » della persona, il « genio » che domina su di lei, e anche il gruppo delle speciali influenze elementari, planetarie e zodiacali, con particolare riguardo alla qualità dello scopo preposto; e accertano i segni, i nomi e i numeri corrispondenti a tutto questo, secondo la loro tradizione.

Dopo di che, all'analisi fanno seguire la sintesi: il mago « ricostruisce » la persona partendo da tutti questi elementi, che vengono realizzati e destati, con un procedimento mentale e contemporaneamente cerimoniale. Ne

(1) E. C. Agrippa, *De Occ. Philos.*, l. II, § 23.
(2) *Ibid.*

risulta, appunto, la statuetta plasmata ad immagine della persona, portante impressi segni, cifre e nomi [1]: la statuetta *rappresenta* la persona, è come un doppio di essa, costituito dalle stesse componenti, dalle stesse « virtú » che la forza del mago, sacramentalmente ed attualmente, trasfonde in essa [2]. A mezzo di questa immagine, creatura svegliata del mago, il mago stesso ha per *omopatia* la persona in suo potere, in un terribile potere perché, ammettendo i principî della magia, essa sarebbe presa nelle stesse forze sopra-individuali che ne condizionano dal profondo l'essere e la vita.

Oltre a questo, il mago talvolta cura di scegliere il giorno e l'ora in cui siano dominanti le forze in armonia col suo scopo, e combina i segni corrispondenti a queste con gli altri, riferentisi alla persona. L'immagine può essere preparata in sedute precedenti e successive: giorno per giorno il mago torna a vivificarla, ad amarla, ad avvolgerla, tanto da poterla aver pronta nel momento opportuno. Quando la forza del mago è straordinariamente alta, tanto da saper accendere nella sua creazione una energia psichica *superiore* a quella della persona stessa, la sostituzione può essere completa e permanente. La persona è ridotta ad un automa, ad una creatura del mago. La sua anima e la sua vita *sono*

(1) AGRIPPA (*loc. cit.*, II, 49) dice di segnare il nome dell'effetto sul *dorso* dell'immagine se si tratta di opera di negazione; sull'*addome* se si tratta di opera di bene. Dice anche di segnare sulla *fronte* il nome della persona, sul *petto* i segni dell'ascendente e del dominante, nonché i caratteri e i nomi degli angeli rispettivi. Nel preparare l'immagine, prescrive speciali imprecazioni, per le quali rimanda allo « *Speculum* » di Alberto Magno.

(2) Affinché non ci si facciano delle illusioni, ove si segua la via dell'Alta Magia, citiamo questo altro passo di AGRIPPA (*op. cit.*, II, 38): « Tutte queste imagini però non hanno virtú alcuna, se non « vengono vivificate in modo da acquistare una virtú naturale, o « celeste, o eroica, o animistica, o demonica, o angelica. Ma chi sarà « capace d'infondere un'anima ad una imagine, o a dar vita al legno... « o alla cera...? Invero questo arcano non penetra nella dura cervice « di un artigiano, il quale non potrà dare quello che non ha. Ma « tutto ciò è possibile a colui che, dopo aver fatto violenza agli ele« menti e vinto la natura, si sarà sollevato sopra agli stessi angeli, « sino all'archètipo, e ne sarà divenuto il cooperatore ».

[N. d. U.]

nell'immagine maledetta, chiusa nel gabinetto del mago. Essa — non appartiene piú a sè stessa.

È evidente che se la legge di simpatia, date le analogie offerte anche da fenomeni fisici, come semplice enunciato può anche esser ammessa dalla mentalità corrente, queste applicazioni che ci conducono nel bel mezzo del campo magico possono destare molte difficoltà a credere. È che non si tratta, allora, di accettare o meno la legge in sè stessa, si tratta invece della stessa idea, che il mago ha del mondo, con le sue gerarchie di forze invisibili e di corrispondenze sottili. La concezione scientifico-moderna è tutta un'altra, e fra le due non vi è nessun punto di contatto.

Ad ogni modo, con questo saremmo al completo, quanto all'*anatomia* della magia delle statuette. E dall'anatomia, è facile passare alla *fisiologia*. Lasciando da parte l'apparato esteriore, bisogna dunque capire che la vera operazione si svolge nell'invisibile, e che ciò che si vede e che si fa ha valore di simbolo e di rito per rafforzare, a mezzo dell'espressione, le membra del procedimento interno.

Il mago, dunque, forma la statuetta osservando quanto si è detto, e la vitalizza. Appoggio tangibile all'immagine mentale, essa lo mette in rapporto con l'altro essere, in virtú della terza legge. Ho accennato che talora si mettono nella statuetta elementi staccati dalla persona, di preferenza quelli legati all'energia vegetativa sotto l'influsso lunare: unghie, capelli, secrezioni del corpo, menstruo. È che la Luna viene considerata come l'intermediario naturale della magia (1) essendo il principio passivo delle trasformazioni. Le sostanze, poi, fan sí che alle ragioni di simpatia per immedesimazione e per segnatura di forze corrispondenti, se ne aggiunga una quasi fisica di rapporto fluidico; perché il corpo fluidico qualificato di una data persona obbedisce esso stesso ad una certa legge di ubiquità, di autorelazione extraspaziale:

(1) Agrippa, *loc. cit.*, II, 32. Nel seguente §33 sono indicate le « case » della Luna che corrispondono alla varia qualità degli scopi.

qualunque parte che sia stata da esso compenetrata, anche se separata, resta in rapporto con la persona.

Fin qui, dunque, legge di simpatia. Realizzata la *visione* dell'immagine, si crea la rappresentazione mentale del fine, se ne accresce la realtà e la vivezza e, fissandovisi, la si « oggettiva », la si libera da sé. A questo punto, azione contemporanea delle tre leggi: di simpatia, di proiezione e di potere dell'immagine. La *passione* o l'alterazione realizzata nell'immagine, viene a trasfondersi nel soggetto per il quale l'immagine stessa è stata preparata.

Spesso un atto materiale, che statuisce sacramentalmente e simbolicamente la formulazione della volontà, compie la sintesi realizzatrice. Si sa del classico colpo di spillo nel cuore della statuetta cerea; la quale può essere anche gettata nell'acqua bollente o nel fuoco (per doppia finalità: per consumazione e distruzione — ovvero per risolvimento di ostacolo o di male, per liberazione interna del soggetto), o capovolta, o sotterrata, o esposta al vento o al fumo, ecc. L'atto, naturalmente, deve essere sempre il *corpo* di un significato o di uno stato, acceso e realizzato dall'operatore (cfr. « Abraxa », *Magia dell'Imagine* vol. I, pp. 289 sgg.). Altre volte si ricorre invece al potere espressivo contenuto nello scongiuro, nell'imprecazione o nell'imposizione; ovvero si congiunge l'una cosa all'altra.

Ci si possono proporre anche degli effetti fisici precisi, come risoluzione o creazione di una data malattia, od anche cose come stigmate, piccole ferite, che si segnano sulla statuetta. Per contro, si riferisce di guarigioni operate a distanza da Paracelso con l'agire sulle riproduzioni delle membra corrispondenti. Naturalmente, lo scopo dell'operazione può anche essere il far compiere ad una persona determinate azioni.

Quando si tratta soltanto di trasfondere sentimenti o passioni, può bastare il procedimento precisato da Agrippa per il « fascino » [1] e schematizzabile cosí: Si desta *in sé*, per prima cosa, il sentimento o la passione, *lo si*

[1] *Op. cit.*, l. I, § 50.

ama e lo si accresce — e lo si fissa nel proprio cuore. Dopo di ciò, si può operare con la « magia dell'immagine ». Si pensi al lampo e alla nuvoletta bianca di fumo che si innalza dando fuoco ad un pizzico di polvere da sparo. Cosí, raggiunto il grado di concentrazione necessaria, si vede *in sé* il lampo nel cuore, lo scaturire della nube che si innalza rapidamente e si *fissa* fra le sopracciglia. Da là, « esce »: in linea retta, precisa, risoluta si porta fra le sopracciglia dell'immagine. Quivi si raccoglie, poi precipita pesantemente nel posto del cuore dell'immagine. Se ne sprigiona un lampo, corrispondente al primo nel proprio cuore. Allora si realizzi una diffusione dal cuore, come *fuoco* per tutto il corpo della persona nella figura della statua. Tutte queste immagini, come è chiaro, debbono *portare* lo stato emotivo, su cui non si deve cessare di restar concentrati. E la visione, come dice « Abraxa », deve essere visione-comando, decisa ma senza nessun genere di sforzo. Una operazione del genere è tale, peraltro, che in certi casi si può eseguirla direttamente sulla persona, avendola di faccia.

Avendo voluto mostrare analiticamente l'anatomia e la fisiologia della magia delle statuette, ho dovuto naturalmente distinguere parti e leggi, che per la riuscita è necessario che siano fuse in un tutto unico di *abilità* o di *intuizione*. Per questo il contadino, che nella forza oscura e potente della superstizione, con ricchezza d'impeto emotivo si dà a pratiche del genere, da lui conosciute per tradizione, può giungere a dei risultati effettivi che invece, mettiamo, per chi, avendone prima sorriso, ora essendosi persuaso per quanto ho detto circa i fondamenti logici e positivi del rito, si mettesse a tentare la pratica stessa cosí analiticamente conosciuta, resterebbero probabilmente un puro desiderio.

VIII

EA

L'ESOTERISMO E LA MORALE

In queste pagine è stato ripetutamente rilevato che l'insegnamento *esoterico* ha, come la sua stessa tradizione, un carattere non-umano e che esso si giustifica unicamente dal punto di vista della *realtà,* non da quello delle credenze, dei valori e dei sentimenti umani. Ciò malgrado, nelle correnti e nei gruppi che oggi vorrebbero piú o meno rifarsi all'esoterismo sono presenti quasi sempre confusioni tali da velare appunto il carattere di trascendenza di quell'insegnamento. Una delle piú deprecabili è sicuramente quella di chi si rifà al moralismo, col tentativo di far valere l'esigenza moralistica del dominio della pura spiritualità. Da qui il parlare dei varî « colori » (bianco, nero o grigio) della magia, e di egoismo e altruismo nel sentiero iniziatico; da qui l'introduzione delle fisime del « progresso » e dell'« evoluzione » nel campo esoterico e, infine, la creazione di un figurino *ad hoc* del « vero iniziato », che dovrebbe esser umanitario, apostolo della fratellanza universale, possibilmente vegetariano, femminista, pacifista e, fors'anche, membro della « Società per la protezione degli animali » e della « Lega per la protezione della giovane » non meno che della cosidetta ipotetica « Loggia bianca ».

Ma anche senza giungere fino a tal segno, e quando

non si tratta di moralismo bensí di etica, persistono certe confusioni che qui sarà bene segnalare. In genere, si assiste ad una inversione caratteristica; si pretende di giudicare l'esoterismo con la morale, laddove, se qualcosa del genere deve aver luogo, è solo l'opposto che è legittimo: è l'esoterismo, quale punto di vista sovraordinato, che deve giudicare della morale, indicarne il significato, fissare i limiti della sua validità.

Per prima cosa, bisogna rilevare che nel mondo antico tradizionale, il quale nell'esoterismo ebbe sempre il suo centro, una « morale » come oggi la si concepisce era inesistente; è cosa nota alla stessa storiografia profana di oggi che la legge antica non veniva seguita perché « buona » o « utile », ma unicamente perché legge divina. Non il bene e il male, l'utile e il dannoso nel semplice riferimento alla vita consociata, ma il suo esser dall'alto costituiva il fondamento della legge e ciò che ad essa conferiva un carattere vincolante. E, come era « dall'alto », cosí la legge tradizionale era anche « verso l'alto »; il suo fine era un certo collegamento del singolo ad un ordine trascendente e per ciò stesso non-umano. Opportunamente è stato dunque rilevato che « il precetto « di fare o non fare una certa cosa, al quale alcuni ob- « bediscono per ragioni morali, può esser parimenti os- « servato da altri per ragioni affatto differenti », quindi anche seguendo una diversa intenzione. Questa intenzione, in genere, era il conferire un carattere di *rito* all'azione e alla vita (1). Su un piano piú alto, valevano poi precise ragioni tecniche, di cui piú oltre diremo.

Tutto ciò nei tempi successivi è andato perduto per via di quella *umanizzazione* che caratterizza il corso piú recente della storia. Cosí si è costituita una « morale » come un dominio a sé, che però come tale doveva esser destituita da ogni giustificazione profonda; e questa involuzione si verificò nello stesso ambito delle religioni positive e specie nel cristianesimo, tanto che, invertendo i

(1) Cfr. R. Guénon, *Point de vue rituel et point de vue moral*, in « Études traditionnelles », 1948, IV-V, p. 91.

rapporti, il punto di vista morale vi predominò e si poté vedere nella religione un semplice sostegno per la morale, mentre nel mondo profano si doveva finire necessariamente nel relativismo e nel sentimentalismo e fondare la condotta del singolo con la mera convenienza pratica che egli ha nel rispettare le norme particolari in vigore in una data società e in un dato clima storico: donde lo sbocco nel conformismo e nell'utilitarismo.

Dopo aver accennato rapidamente a tutto ciò, vediamo come le cose si presentano dal punto di vista dell'esoterismo. L'esoterismo ha per base la *conoscenza;* questa, nel caso presente, verte sulla cosidetta legge delle azioni e delle reazioni concordanti, cioè su di un insieme di rapporti causali che, per riguardare anche un dominio sottile e per non svilupparsi sempre in modo tangibile e semplice nello spazio e nel tempo, non per questo cessano di avere lo stesso carattere impersonale delle leggi dei fenomeni fisici. Ciò posto, dal nostro punto di vista l'uomo va trattato come uomo, ossia come un essere capace di guidarsi col suo giudizio e di prendere su sé la responsabilità di quel che fa, senza bisogno di spauracchi, di precetti e di suggestioni. Una volta indicate le leggi in virtú delle quali quando uno fa questo, gli succederà questo, e quando fa quest'altro, ciò che egli deve attendersi sarà quest'altro, ognuno può regolarsi come meglio crede; egli non raccoglierà che il frutto della sua azione — per azione intendendosi naturalmente non solo l'atto materiale ma anche ogni atto dello spirito, ogni sentimento, ogni identificazione.

Il bruciarsi non è una « punizione » pel carattere « malvagio » proprio all'atto di avvicinare la mano ad una fiamma, ma la conseguenza prevedibile di una legge naturale; un essere è libero di bruciarsi la mano o meno, e il bruciarsela non lo fa certo piú « cattivo ». Del pari, egli è arbitro di dar luogo o meno a certe reazioni che egli, agendo in un dato modo, può destare sia nel campo umano (individuale e collettivo), sia in quello occulto. Nell'un caso come nell'altro un esoterista si asterrà dall'usare le parole « bene » e « male » e considererà con

uno stesso sguardo gli esseri, sia che la loro azione li spinga verso le regioni superiori, sia che essa invece li conduca in quelle infere del mondo manifestato. La sfera « morale » non gli vale che come un caso particolare di quella naturale (in senso vasto) ed egli — ripetiamolo — la considera secondo lo stesso carattere di impersonalità propria a quest'ultima.

Solo cosí si acquista chiarità di sguardo e solo cosí si tratta il singolo come un adulto, non come un bambino che, per non avere né la conoscenza, né il discernimento, ha bisogno di essere guidato dall'esterno mediante espedienti varî, i quali nel campo della morale vanno a corrispondere appunto al « bene » e al « male », a varî precetti e a varî « valori » costituiti come cose che, in sè stesse, esigono un assoluto riconoscimento. Un esoterista rispetterà invece sempre la sfera della libertà altrui, qualunque sia il senso in cui questa libertà sia usata, una volta che se ne sia presa la responsabilità. Né, rispetto a sè stesso, seguirà un altro criterio. Non predica e si astiene dai « tu devi ».

Ciò, in via generale. Naturalmente, le accennate considerazioni in ordine alle norme di condotta si applicano a quelle che possono esser riportate e integrate nelle leggi tradizionali che, come si è detto, avevano un carattere non umano o comunque « sociale », ma dall'alto e verso l'alto. Ma, a tale riguardo, devesi mettere bene in risalto un punto: la legge tradizionale ebbe sempre un carattere differenziato, per cui non conobbe un'unica norma, ma diverse norme, in corrispondenza alla differenza degli esseri. La norma di vita giusta e lecita per l'uno poteva non esserlo per l'altro, cosa che apparve in modo particolarmente distinto là dove regnò il regime delle caste, che è il più conforme ad un ordinamento tradizionale dall'alto. Cosí già il carattere democratico e livellatore proprio alla morale moderna, che pretende di essere « universalmente valida », basta per destituirla di ogni legittimità. In effetti, lo scopo piú immediato delle norme tradizionali per l'agire era il far sí che ognuno fosse sè stesso, realizzasse sè stesso, la sua

natura propria. Tale è la nozione indù dello *svâdharma* ([1]), tale è il senso della massima ellenica « divieni ciò che sei », tale è, nel Taoismo, quel seguire la propria legge interna, la propria « via », senza intrusione di precetti estranei e di norme stereotipe, che riproduce la stessa « Via del Cielo », la quale non sa né del « bene » né del « male » ([2]). Invece la direzione di efficacia di ciò che oggi si intende per morale è proprio l'opposta: non è il realizzare la propria natura e la propria via, ma piuttosto subordinarla a qualcosa di collettivo, di sociale, di senza volto. È stato necessario accennare a questo punto, perché bisogna tenerlo presente anche quando si consideri la legge delle azioni e delle reazioni: le reazioni si accordano alla natura propria di chi agisce e non sono le stesse per tutti i casi. È quando si tradisce la *propria* norma che sono da attendersi conseguenze, di massima, non favorevoli per lo sviluppo interno.

In sede esoterica e superindividuale la legge tradizionale nel senso ora indicato si giustifica cosí: col realizzare perfettamente la propria natura si realizza anche una posizione centrale rispetto a sè stessi, perché la volontà del singolo va allora a collimare con quella che corrisponde al suo incarnarsi in genere, cioè a quella dell'Io trascendentale inteso ad attualizzare, in questo piano di manifestazione, date possibilità. Se la formulazione in termini di mito teologico dovesse riuscire piú chiara, si potrebbe dire che col realizzare la propria natura il singolo realizza la volontà divina che cosí ha voluto e sposta il suo centro in questa stessa volontà: attraverso la realizzazione della forma si apre cosí

([1]) Una idea chiaramente enunciata dalla *Bhagavad-gîtâ* essendo che col realizzare il proprio *dharma* (la legge della natura propria), qualunque esso sia, si rende culto al Supremo, una tale legge va simultaneamente ad avere un valore di *rito*, come dianzi si è detto.

([2]) CHUANG-TZE (178): « La forma vera dell'uomo è quella « che egli ha ricevuto dal Cielo, la cui azione è spontanea ed im« mutabile. Perciò il Saggio trae dal Cielo la sua legge, nell'ade« renza alla propria verità, senza accettare il vincolo della morale « convenuta. Gli insipienti, all'opposto, incapaci di prender dal « Cielo la loro legge, si lasciano guidare dagli altri ».

una via verso ciò che sta di là dalla forma e quindi verso la liberazione.

Solo che, a tale riguardo, bisogna respingere le vedute di taluni che qui volentieri parlerebbero di conformità ad un ordine universale, in termini che piú o meno permetterebbero di nuovo di introdurre delle vedute « morali ». Anzitutto, come diremo, qui si tratta di una certa prospettiva, che non è l'unica (vi è, parimenti, quella della « Via della Mano sinistra »). In secondo luogo, le vie sono multiple, si portano verso l'alto cosí come verso il basso. Solo l'inconsideratezza di un vuoto razionalismo può presumere di chiudere una tale complessità in una unità comunque accessibile alla mente umana.

Delineato cosí il senso e le possibilità di ciò che tradizionalmente corrispose alla morale dei moderni, si possono svolgere alcune considerazioni riferentisi all'àmbito propriamente iniziatico. Che una morale nel senso corrente non possa trovare applicazione nella via iniziatica, è cosa ovvia per chi rifletta sul fatto che in questa si tratta di una *scienza*; e una scienza, come tale, non sa nulla né di « bene » né di « male » — essa sa solo di leggi che sono quelle che sono, né buone né cattive ma semplicemente reali —, ed essa si sviluppa in una *tecnica,* il cui valore e la cui possibilità sono da misurarsi soltanto col suo riuscire, attraverso rapporti costanti e determinabili di causa ed effetto. Ciò vale poi in modo ancor piú rigoroso se è di magia in un senso specifico ed applicato che si tratta.

Cosí, quanto ad una specie di « moralizzazione » che, secondo alcuni, sarebbe indispensabile e preliminare condizione per ogni sviluppo trascendentale della personalità, questo è un puro non-senso o, nuovamente, un confondere cose distinte. Certo, a differenza della scienza fisica, nella scienza iniziatica le condizioni da cui procedono alcuni effetti non sono determinismi esterni che ognuno può raccogliere senza che abbia da compiere un'azione su sè stesso; può essere cosí solo per elementi coadiutori o contingenti (p. es. nell'ambito della magia cerimoniale, del *hatha-yoga,* ecc.), ma le condizioni essenziali e davvero

determinanti hanno relazione con stati e trasformazioni da provocare nello spirito e nelle zone profonde dell'entità umana, direttamente o indirettamente. Cosí se per « morale » si intende semplicemente ascesi, cioè disciplina, esercizio, azione dello spirito sullo spirito, allora si potrebbe ben dire che la scienza iniziatica implica la « morale » e che questa anzi di essa non è una semplice preparazione, ma una parte essenziale. Ma, ripetiamolo, l'uso del termine « morale » può solo confondere le idee, perché, evidentemente, qui s'incontrano due punti di vista ben distinti: quello morale afferma che certe cose sono da farsi ed altre no in via assoluta, per una legge di bene e di male che dovrebbe valere in sè stessa; quello iniziatico considera invece un insieme di norme a cui si riconosce il solo valore di condizioni tecniche e di strumenti per la realizzazione. Per cui anche quando queste norme in parte collimassero con quelle della morale corrente, è per ragioni affatto diverse che — come si è accennato al principio — chi segue la via iniziatica può farle sue. Non è di « moralizzazione », bensí di *divinificazione* che si tratta. Le parole di Plotino sono appunto: « Non essere un uomo dabbene, ma divenire un dio — questo è lo scopo ».

Come esemplificazione: dal punto di vista morale si dice: non devi mentire, perché mentire è male, dire la verità è bene. Dal punto di vista iniziatico si farà invece semplicemente presente che la menzogna provoca una specie di lesione e di contradizione nell'unità dell'essere, il che rappresenta una condizione opposta a quella di una qualificazione iniziatica. Come un altro esempio, non si dirà che fare libero uso di giovani donne è un « peccato », ma si rileverà solo che con ciò, di massima, si dissipa la forza vitale e si dà ad essa una polarità poco compatibile con metodi di sviluppo superindividuale, il presupposto dei quali sia la concentrazione e la trasformazione di quella forza. Cosí, possedendo la conoscenza, si tratta unicamente di sapere ciò che davvero si vuole. Questo è tutto.

Se un precetto generale iniziatico dovesse esser formulato, si potrebbe parlare di dominare tutto ciò che è *passione* e irrazionalità dell'anima. Il che va però a colpire

non solo le disposizioni « malvagie », ma anche le « buone » se esse, come le prime, hanno radice nell'affettività. Oggettivamente, si tratta di un « cambiamento di livello »: non di limitare delle disposizioni irrazionali ed impulsive mediante altre opposte sí, ma dello stesso genere, bensí di far prevalere il puro principio intellettuale, li νοῦς, lo « Zeus in noi », di là dalle une e dalle altre, dalle buone e dalle cattive. L'antico mondo ellenico comprese assai distintamente tutto ciò e le sue vedute sul « bene » ebbero un carattere meno « etico » che non ontologico, assai aderente al punto di vista ora accennato. Si sa infatti che ellenicamente il bene fu riferito allo stato di realtà e di perfezione, il male, conseguentemente, a ciò che come possibilità confusa, caotica, incapace di compiersi in un atto e in una forma è l'irreale, a ciò che è « alterato », passivo e leso dall'elemento « passionale » ([1]). Dal che procede anche un significato della *virtú* (*virtus*) del tutto opposto a quello moralistico, significato che si conservò, del resto, fino al periodo della Rinascenza: virtú come forza, come quella completezza e virilità di forza (*virtus* e *vir*, uomo in senso specifico, hanno la stessa radice) che, in via eminente, è qualità di « coloro che *sono* », dei Compiuti, dei *Siddha*. Se l'ascesi iniziatica deve comportare una « morale », questa non saprebbe aver per punto di riferimento che vedute del genere.

Aggiungeremo la seguente considerazione. Nello sviluppo iniziatico vanno distinte due fasi. La prima ha come senso il portarsi dalla periferia al centro, il realizzare quello stato di centralità rispetto a sè stessi, di cui si è già detto e che iniziaticamente permette di ricongiungersi al principio trascendentale che si manifesta nella personalità

([1]) L'atto che realizza pienamente sè stesso — si legge nel *Corpus Hermeticum* (VI, 1-2) — non ha nulla che gli manchi e che possa completarlo, e il cui desiderio possa renderlo peggiore; non ha nulla che esso possa perdere e la cui perdita possa dargli tristezza; non ha nulla che lo alteri, per cui possa soggiacere a passione. Tale è il bene; e male, invece, è tutto ciò che obbedisce alla legge del desiderio, della privazione, della paura e della passione. « Dove vi è passione, il Bene non esiste; e dove vi è il « Bene non vi è passione, allo stesso modo che il giorno non è « la notte e la notte non è il giorno ».

umana. A partire da questo punto la realizzazione procede lungo una direzione puramente verticale, ascendente, che implica cambiamenti effettivi di stato, passaggi ad altre modalità dell'essere. Ciò che può essere realizzato nella sfera umana può, per contro, esser considerato come un movimento o spostamento su di un piano orizzontale. Le due direzioni, orizzontale e verticale, restano discontinue. Nulla segue rispetto alla verticale (che è la direzione dell'iniziazione davvero realizzatrice) dal trovarsi in un punto o nell'altro del piano orizzontale come tale ([1]); viceversa, come il moto lungo la verticale non crea spostamento sulla orizzontale, ma per proiezione su di essa ha un punto immobile, cosí le qualità acquisite nel campo puramente iniziatico possono anche non determinare o rappresentare nulla in termini di valori umani in genere, e « morali » in particolare. Già in sè stessa l'iniziazione — come in altre occasioni si è ricordato — fu sempre concepita come un fatto che prescinde da ogni merito umano e avente un tale carattere di concretezza, che talvolta se ne parlò come di un fatto fisico e materiale quasi quanto la stessa nascita umana. Una volta che un tale fatto sia avvenuto, senza che debba accompagnarlo alcuna ragione giustificatrice o dimostrativa, da un livello si è passati ad un altro, da un modo di essere ad un modo di essere diverso, privo di relazione col primo ([2]). Per questa stessa ragione là dove avvengano azioni in senso discendente, cioè dalla direzione verticale, anch'esse trascendono le valutazioni umane. Non è detto, naturalmente, che esse debbano sovvertire le leggi degli uomini. Tuttavia non è certo partendo da queste che le si possono comprendere, se non — e nemmeno sempre — in base a trasposizioni. L'azione degli iniziati non segue perciò né l'altruismo né l'egoismo, né il male né il bene nel senso comune. Essa procede da quel-

([1]) Lao-Tze indica questo punto col dire che lo sforzarsi di stare sulla punta dei piedi è cosa diversa dall'innalzarsi.

([2]) È cosí che il termine « superumano » va evitato, nel campo iniziatico, e invece si deve usare quello di *non-umano*. Infatti il « superuomo » può considerarsi come il limite della qualità, o specie, « uomo », laddove l'iniziato rappresenta un'*altra* specie rispetto alla prima, complessivamente considerata.

la « Via del Cielo » che specie l'Estremo Oriente presentí nei caratteri della purità non umana ed elementare propria alle grandi forze di natura e che eventualmente può rivelarsi perfino là dove lo sguardo breve e l'animo vincolato forse vedrebbero solo sciagura. Del resto, un riflesso parziale di ciò lo si vede nei grandi dominatori della storia, in quegli esseri che passarono come forze fatidiche, considerando uomini e popoli solo come mezzi presso all'oscura sensazione di avere una missione superiore, a cui per primo la loro persona, la loro tranquillità e la loro felicità dovevano esser subordinate.

Chiuderemo queste precisazioni circa morale ed esoterismo con alcune osservazioni che riguardano specificamente il campo pratico e psicologico. Abbiamo parlato di rapporti di *necessità* fra cause ed effetti; è evidente però che siffatta necessità in un dominio molto vasto non può avere lo stesso carattere di quella che vige nel mondo fisico. Infatti nel mondo fisico non si cerca un fondamento per tale necessità: ci si limita a constatare empiricamente che facendo questo accade questo, perché cosí è avvenuto in tutti i casi che si sono potuti osservare. Invece nel mondo spirituale ove si svolge il processo dell'autorealizzazione e dell'azione magica il subire un dato effetto può avere il significato dell'interferire della propria volontà e della propria via con una forza la cui legge, al di fuori di qualsiasi intenzione, si riafferma su di me ogni qualvolta io tenda a violarla. Si tratta dunque, in casi del genere, di un rapporto di intensità, quando la via prescelta è tale da determinare un contrasto con coloro che alcune tradizioni chiamarono i « Reggitori del Fato » e che furono considerati anche nell'insegnamento circa il viaggio dell'iniziato attraverso la gerarchia dei Sette o dei Dodici. Cade cosí anche a tale riguardo ogni interpretazione moralistica e si riafferma il puro punto di vista ontologico, trattandosi sempre di necessità di fatto, e non di diritto, non di cose « proibite » ma solo pericolose e di fronte alle quali ognuno deve prima assicurarsi bene circa quel che può chiedere a sè stesso. Ciò porta a rilevare, in un àmbito generale, che è un assurdo che si tocca con mano quello

in cui cade Éliphas Levi quando per motto della magia elegge il dogma del piú vieto razionalismo, cioè: « Una cosa non è buona perché voluta da Dio, ma è voluta da Dio perché è buona » — là dove un Al-Ghazâli, anche senza parlar di magia, piú sensatamente riconobbe esser solo la *volontà* di Dio a far sí che ad una certa causa segua proprio un certo effetto.

Ma nel caso presente entra in quistione un piano dominio ove non si tratta di Dio al singolare, ma dell'uno o dell'altro ente, anzi di enti collettivi e sempre legati all'ordine naturale.

Diremo dunque che vi è una certa via, la quale differisce da quella accennata nel parlare del liberarsi seguendo e volendo una legge tradizionale; una via, che, in termini indù, non sta nel segno di Vishnu, l'aspetto conservatore della divinità, bensí di Çiva, l'aspetto di attiva e distruttiva trascendenza di essa ([1]). Chi segue una tale via, anche soltanto in sede di discipline preliminari, deve comprendere il giusto senso di reazioni che si verificano spesso nell'anima. Molte relazioni, sia di soddisfazione, sia di inquietudine e di tormento della coscienza, vanno interpretate sottilmente, per scoprire *chi* agisce in esse, invece di seguire l'abitudine dell'uomo comune che le ritiene senz'altro reazioni naturali sue, della sua propria anima.

In effetti, se si agisse partendo dal *puro* Io, non dovrebbe determinarsi nessuna reazione affettiva, in ordine a ciò che si faccia o non si faccia. Ma comunemente non è cosí; e qui interviene l'interpretazione moralistica, la quale in reazioni del genere vuol riconoscere la « voce della coscienza » e la prova che esiste un senso del bene e del male connaturato nell'anima umana, base della felicità del virtuoso, del tormento del malvagio.

Esotericamente le cose appaiono in modo diverso. Prendiamo un caso concreto. Quando, per qualcosa che offenda

([1]) Si tratta propriamente della cosidetta « Via della Mano Sinistra » — *vâmâcara* — che peraltro conduce allo stesso punto della « Via della Mano Destra », malgrado le allarmate quanto fantasiose interpretazioni dello spiritualismo moraleggiante, trattandosi, a prescindere da certe degenerazioni, soltanto di un divario di tecniche.

il proprio sangue o la propria nazione, si reagisce, si tratta di una reazione provocata in me dal « Mane » del proprio sangue, dall'« ente » della propria nazione. E quando, invece, sia io l'offensore — e l'offesa può andar oltre, può raggiungere livelli piú profondi e confinare con quanto viene designato ordinariamente come delitto — la reazione di massima avviene egualmente, ma in me contro di me. Donde i fenomeni psicologici appunto della « cattiva coscienza », della inquietudine, di un rimorso che può agire perfino come un anatema e condurre alla rovina, alla « espiazione della colpa ».

Gli Antichi, a tale riguardo, dicevano: Sono le Erinni che perseguitano il reo, sono i Mani e gli Iddii offesi che si vendicano. I moderni, che accusano gli Antichi di far della mitologia, sono essi che ne fanno, ed una anche peggiore, dando un significato « morale » a quei fenomeni interni, i quali invece vanno spiegati con l'azione quasi fisica di forze con cui si è andati ad interferire, mentre esse pur mantengono il loro potere in zone piú profonde dell'essere di chi ha agito.

Perciò nell'ascesi iniziatica si deve prestare particolare attenzione ad una fenomenologia del genere per far luce nel proprio interno e constatare con sguardo calmo come davvero stanno le cose. O per adeguazione e successivo sganciamento, o per azione diretta, l'Io deve pur porsi il compito di emanciparsi dall'intreccio di forze che hanno formato la personalità sa*m*sârica e in cui dominano variamente gli enti dei pianeti, dei cieli, delle razze, delle credenze e delle istituzioni. Finché questo còmpito di « denudazione » non sia realizzato e non si possa dunque fare a meno dell'appoggio fornito da queste forze, bisogna pur riconoscere una determinata « legge » e riflettere bene prima di porsi contro di essa; infatti, a parte ogni conseguenza esterna, in tale caso si andrebbe solo ad agire contro una parte di sè stessi (contro ciò, da cui non si è ancora in grado di disidentificarsi) e la conseguenza sarà evidentemente e necessariamente uno stato di disorganizzazione e di dilacerazione interna equivalente ad un retrocedere del singolo lungo la gerarchia degli esseri, che

è contrassegnata da un sempre piú alto grado di unità e di interezza. Tutto questo deve esser considerato da chi prende la « Via della Mano Sinistra », sentendola adeguata alla propria natura; in pari tempo, vale a chiarire su che base agisce la legge delle azioni e delle reazioni concordanti anche nel campo ove si porta l'ascesi iniziatica.

Con ciò crediamo di aver sufficientemente precisato tutto quel che può dirsi circa i rapporti fra esoterismo e morale. Non sarà superfluo accennare che l'indipendenza fra l'uno e l'altra oggi è maggiore che non in precedenti civiltà, per una doppia ragione. In primo luogo, perché quel che ancora sussiste come « morale » non ha nessuno dei caratteri di una norma sacra tradizionale, ha una portata unicamente umana e sociale. In secondo luogo, perché l'uomo moderno è sempre piú divenuto uno « sradicato »; i suoi collegamenti con le forze piú profonde della vita sono divenuti minimi, ma nel senso non di una liberazione, bensí di un imbastardimento, di un passaggio dal regno della qualità a quello della quantità e del numero. Per un verso, ciò minimizza molte reazioni del genere interno anzidetto, che l'agire ànomo del singolo può suscitare. Il male è che da una simile situazione non si può trarre il menomo vantaggio dal punto di vista iniziatico, per la temibile caduta di livello spirituale che nell'uomo moderno fa da controparte a quel distacco. In ogni modo, la ragion d'essere di alcune norme di condotta raccomandate in civiltà di altro tipo nello stesso àmbito iniziatico, data la differente situazione, risulta relativizzata. Per cui, oggi quanto mai è inconcludente introdurre considerazioni moralistiche e moraleggianti nel campo iniziatico.

NILIUS

FARMACO E VELENO

Ritengo che le idee tratteggiate nel capitolo VI circa il significato metafisico del dolore e della malattia aprano anche prospettive pratiche che, fra l'altro, possono servire ad illuminare un ramo speciale della terapeutica, il quale anche ai nostri giorni si è fatto valere, dopo le prime opposizioni da parte dei rappresentanti della medicina ufficiale.

In sostanza, in quello scritto si affermava che in alcuni casi di malattia sono in opera forze che, rispetto al circuito della vita normale dell'individuo, hanno un carattere trascendente; il fatto patologico, in casi di tal genere, si accompagna dunque ad una specie di supersaturazione, a cui non è parallelo un processo attivo cosciente; vi è come un ingorgo che non trova soluzione, e — diceva l'autore di quello scritto — psichicamente e sottilmente considerato, anche il fenomeno della sofferenza rispecchia, in genere, questa peculiare situazione.

Cotesta veduta non può non ricondurre all'idea generale dei « processi ambivalenti » e di quelle forze, che hanno, a seconda del loro « segno » e della via che prendono, un doppio effetto, effetto salutare o effetto deleterio. Al che si riferí il grande Paracelso, quando disse che *il potere del veleno è affine a quello del farmaco*; una parte della terapia di Paracelso si basò proprio su questo principio, rifacendosi alla teoria delle *signaturae* e delle corrispondenze.

Volendo chiarire questa direzione — e credo che la cosa non sia priva di interesse per i nostri lettori — bisogna dissipare un equivoco, comune nella diagnostica corrente. Quando una persona si ammala, presenta un insieme di sintomi, di alterazioni dei normali processi fisiobiologici. Quest'insieme ha un suo viso, una sua individualità, che col termine medioevale si può designare come *signatura*. Conoscere o, per dire meglio, *intuire* questa

signatura raccogliendo in una unità i vari elementi particolari che si sono osservati nella malattia, quasi allo stesso modo che nell'*espressione* di un volto si raccoglie in un significato l'insieme dei tratti del sembiante di una persona, questo sarebbe il compito primo della vera diagnostica. L'equivoco, a cui ho alluso, interviene però quando cotesto quadro viene riferito alla malattia; non si tratta invece della malattia in sé stessa, si tratta della *signatura* di una forza che dal profondo dell'uomo interviene reagendo, per eliminare la causa che ha prodotto l'alterazione dello stato di salute. È una forza, la quale, finché vi è malattia, combatte e, in assenza, i sintomi accusano la sua apparizione.

La teoria di Paracelso, dedotta in gran parte da conoscenze esoteriche, è che la guarigione può essere raggiunta quando, intuita la *signatura* della forza che in noi reagisce al male, se ne potenzi l'efficacia a mezzo di un potere *simile*. Per scoprire quali sostanze abbiano tale potere e possano dunque servire da farmaci, ci si riferisce al già indicato principio delle corrispondenze: la sostanza da usare deve presentare una *signatura* analoga a quella comunemente interpretata come sindrome e sintomo tangibile del male. È cosí che si giunge anche al principio, che il potere del farmaco è affine a quello del veleno, perché, sulla base già indicata, il farmaco è una sostanza o un procedimento che in una persona sana provocherebbe fenomeni simili a quelli del male.

Questo, evidentemente, è anche il principio dell'*omeopatia*: il simile agisce sul simile, il simile è curato dal simile; principio, che è anche quello della medicina ermetica. Di quel che a Paracelso e ad altri medici iniziati meno noti fu accessibile in altri tempi, oggidí resta assai poco; il presupposto era una scienza delle *signaturae rerum,* una facoltà di vedere in ciò che essi chiamavano la « Luce della Natura », tanto da riconoscere le *sigle* portate da elementi o da esseri, nel regno minerale come in quello vegetale o animale. Oggi non si sanno piú vedere che le specie sensibili, e la penetrazione intuitiva di un occhio veggente viene sostituita dal microscopio e dall'analisi chimica.

Tuttavia in questa sfera cosí degradata è merito di Samuele Hahnemann l'aver cercato di salvar qualcosa dell'antico metodo terapeutico basato sul principio delle corrispondenze, procedendo per via induttivo-sperimentale. La relazione fra la scienza dei farmaci e quella dei tossici resta infatti la base essenziale dei metodi difesi da Hahnemann, perché il punto di partenza suo è appunto l'individuazione di sostanze che sarebbero dei tossici per il loro produrre, in una persona sana, sintomi analoghi a quelli del male da combattere E al punto attuale si è abbastanza avanti in questa ricerca; la medicina che fa capo a Hahnemann dispone ormai di un repertorio di sostanze ricavate dai tre regni naturali che hanno l'indicato requisito e servono allo scopo, come sperimentalmente si è potuto constatare.

Il lato nuovo del metodo moderno si riferisce al principio della diluizione. Le sostanze che avrebbero effetto di tossici vanno ad agire come farmaci nel caso di mali i cui sintomi riproducano la loro stessa *signatura,* quando siano usate in una estrema rarefazione. Si tratta, qui, di dosi tali — diluizioni al milionesimo e al plurimilionesimo — che la sostanza originaria non la si potrebbe quasi piú ritrovare in un'analisi chimica.

Dal punto di vista esoterico, il fenomeno resta piuttosto enigmatico. Qualcuno sarebbe portato a pensare che una sostanza fisica estremamente rarefatta sia piú vicina all'*energia* che non alla materia, piú al « sottile » che non allo « spesso », e in tal modo potrebbe spiegarsi l'effetto dei farmaci in parola. Ma cotesto sarebbe un modo di vedere evidentemente materialistico, quello stesso che in molte occasioni dimostrano certi spiritualisti che oggi mescolano vedute scientifiche con vedute esoteriche. Infatti il « sottile » (inteso come « rarefatto ») di una sostanza materiale resta pur sempre nella sfera del corporeo, laddove il « sottile » in senso esoterico va pensato come una dimensione diversa, non fisica e non corporale, della realtà. Cosí, in un altro campo, la stessa forza che si sprigiona quando le strutture piú elementari, atomico-nucleari della materia vengono dissolte e la massa, secondo la formula einstei-

niana, viene convertita in energia, resta pur sempre una forza unicamente fisica e non ha nulla a che fare col sovrasensibile.

Pur restando fermo questo punto, è tuttavia un fatto un certo tal potere di « soluzione » delle dosi infinitesimali dei farmaci usati nella medicina simpatica, potere che elimina il male. Che processo abbia luogo in questi casi, non può esser ben compreso. Ma non può non presentarsi l'idea, che nel campo della materia si abbia come una approssimazione ai processi di risoluzione propriamente magica della malattia. Se l'interpretazione metafisica della malattia è giusta, il compito sarebbe infatti liberare una forza da uno stato d'ingorgo; superando un limite, congiungersi alla sua azione ed aprirle le vie, cosa che può ben intendersi nei termini di una *sottilizzazione*. Il « veleno » (la causa del male) allora si fa farmaco.

Penso dunque che per via di una certa inafferrabile corrispondenza la stessa sottilizzazione materiale rifletta, in dati casi, il potere di questa sottilizzazione, da non concepirsi in termini materiali. Del resto, qui l'esito è la guarigione, cioè il semplice ritorno allo stato di normalità. Sempre restando all'interpretazione metafisica della malattia, la sua vera risoluzione dovrebbe invece dar luogo a quelli che Novalis chiamò « modi di una sensazione trascendente », il che vale a dire ad una condizione supernormale, qual'è, del resto, la condizione che si ottiene nei casi della trasformazione diretta del potere di sostanze speciali, che ordinariamente sarebbe un potere tossico (uso ermetico delle « acque corrosive »).

TURBA PHILOSOPHORUM

Chi ha orecchie, le apra ed ascolti;
chi ha bocca, la tenga chiusa.

La Turba Philosophorum *è uno dei testi più quotati dagli antichi autori ermetico-alchemici. La sua cronologia è incerta: in ogni modo è fra i più antichi manoscritti alchemici entrati in circolazione in Europa nel periodo del ritorno della precedente cultura*

attraverso gli Arabi; ed il testo in una certa parte è anzi costituito di sentenze di alchimisti arabi ed ellenistici.

Della Turba *esistono redazioni varie, abbastanza diverse fra loro. Abbiamo avuto sott'occhio le due contenute nel* MANGETI (Biblioth. Chemica Curiosa, *Genevae, 1702, t. I, pp. 445-65:* Turba Philosophorum *ex antiquo Manuscripto Codice excerpta, qualis nulla hactenus visa est Editio; e pp. 480-94:* Turba Philosophorum *(aliud esemplar); ma abbiamo preferito quella contenuta nel t. II della* Bibliothèque des Philosophes Chimiques *(Paris, 1741) per essere molto piú sintetica, e per presentare un colorito e una vivacità che le altre non hanno. L'opera migliore su questi testi e le loro fonti è* RUSKA, Die Turba Philosophorum, *Berlin, 1931, ed. Springer.*

Il commento sarà necessariamente molto limitato. Fra le forme piú svariate di simbolismo, veri giuochi enigmistici e trabocchetti tesi al lettore inesperto si alternano con cose detto in modo abbastanza esplicito. Il lettore si aiuti con ciò che si è già detto nel precedente volume. Ovvero torni a leggere il testo, quando dallo sviluppo delle presenti monografie avrà avuto ulteriori elementi di esegesi ermetica. Le sottolineature sono nostre.

ARISTEO disse:

Vi dico che il nostro Maestro Pitagora è il piede dei Profeti e la testa dei Sapienti e che egli ha avuto da Dio tanti doni in sapienza, che nessuno, dopo Ermete, ne ha avuti quanto lui. Egli ha dunque voluto riunire i suoi Discepoli — inviati per tutte le terre e le regioni a trattare di quest'Arte preziosa — affinché la loro parola serva di norma a quelli che verranno dopo. Ed ha ordinato che IXIMANDRO parli per primo — lui, di ottimo consiglio. — E questi disse:

Tutte le cose hanno un principio e una natura che da sé, senza soccorso d'altro, sa moltiplicarsi all'infinito, senza di che tutto si perderebbe e si corromperebbe.

LA TURBA disse: Maestro, se vuoi cominciare, noi seguiremo le tue parole. — E PITAGORA disse:

Sappiate, voi tutti che cercate quest'Arte, che non si farà mai una vera Tintura, se non con la nostra Pietra rossa [1]; non perdete dunque né le vostre anime, né il vo-

[1] La Pietra rossa è il composto umano, il cui rosso ha relazione con la qualità Oro nel suo stato volgare. La tintura è il principio che opera la trasformazione, cosí detto perché la qualità nuova si trasfonderà in tutto l'essere umano come un colore di tintura che si scioglie nell'acqua o imbeve un tessuto.

stro danaro, e non accogliete tristizia nei vostri cuori. Di ciò, siate certi; ed abbiate questo insegnamento da me, quale Maestro vostro. Se voi non trasmutate questa Pietra rossa in bianca, e se poi non la fate di nuovo rossa, epperò se voi non fate una Tintura di Tintura, non riuscirete a nulla [1]. Cuocete dunque questa Pietra, rompetela, toglietele la nerezza cuocendola e lavandola sino a che divenga bianca. Poi rialzatela. come ad essa si addice.

ARISTEO disse: La Chiave di questa Opera è l'Arte di render bianco. Prendete dunque il corpo che vi ho mostrato e di cui il vostro Maestro vi ha detto, fatene delle tavolette sottili e mettetele nell'Acqua della nostra Marina, la quale Acqua è permanente e la reggitrice del nostro Corpo [2]; poi mettete il tutto su un fuoco lento [3], sintantoché le tavolette si rompano e si riducano ad Acqua. Mescolate e cuocete continuamente a fuoco leggero, finché si abbia un grasso pimentato, da cuocere e convertire nella sua Acqua, finché si congeli e faccia apparire gli occhi (di grasso) come quei fiori, che noi chiamiamo fiori del Sole. Cuocetelo finché non vi sia piú nulla di nero e la bianchezza appaia; poi trattatelo e cuocetelo con l'anima dell'Oro, e mescolate il tutto a mezzo Fuoco, *senza toccare,* sintantoché tutto sia divenuto rosso. E abbiate pazienza, e non annoiatevi, e abbeveratelo con la sua Acqua, uscita da lui [dal corpo], Acqua che è permanente; sintantoché sia rosso. Questo è il Rame bruciato, il Fiore e Lievito dell'Oro, che voi cuocerete insieme all'Acqua permanente,

[1] Il bianco si riferisce all'apertura della coscienza, che segue alla *mortificazione* (= rompere la Pietra, color nero, ecc.), e in cui avviene la soluzione-resurrezione nell'Acqua vivente. Il fine ultimo nell'ermetismo non è però la semplice estasi, perché la qualità « rossa » (il colore regale), che ha relazione col principio della personalità, deve riaffermarsi. L'Acqua deve solo « rialzarlo » e farlo rinascere. La sua virtù ne risulta allora quintessenziata (« Tintura della Tintura »).

[2] L'Acqua permanente è la Vita-principio, radice di quella mobile e soggetta ad alterazione dell'essere individuale.

[3] Il Fuoco ermetico costante adoperato nella preparazione.

la quale sta sempre con lui: digerite e cuocete sintantoché sia secco [1]. Fate ciò continuamente finché non vi sia piú umidità e il tutto divenga una polvere sottilissima [2].

PARMENIDE disse: Sappiate che gli invidiosi hanno parlato in diversi modi di Acque, Grassi, Pietre e Metalli al fine di ingannar voi, che cercate questa Scienza segreta. Lasciate tutto ciò, e fate bianco il rosso, e rosso il bianco. Conoscete ed esaminate prima che cosa sono Piombo e Stagno, prima l'uno e poi l'altro; e sappiate che se non prendete le Nature e se non congiungete i Parenti con i loro Parenti piú prossimi, con quelli che sono dello stesso sangue, non riuscirete a nulla [3]: poiché le Nature si incontrano e si inseguono l'una l'altra, in putrefazione e generazione; e la Natura è dominata dalla Natura da cui vien distrutta, ridotta in polvere, fatta divenir nulla. Poi essa la rinnova e la genera piú volte. Studiate e leggete, affinché penetriate la verità e sappiate che cosa è che fa imputridire e che rinnova; di quali cose si tratti; come si contraccambino amore e come, dopo l'amore, sopraggiungano in esse inimicizia e corruzione; e come (infine) si abbraccino sino a divenire Uno. Conosciuto ciò, mettete mano a quest'Arte; se no, non datevi a quest'Opera divina, poiché non ne sortirebbe per voi che sciagura, disperazione e tristezza. Considerate dunque le parole dei Sapienti, e come essi abbiano racchiusa tutta l'Opera in queste parole, dicendo: *la Natura gode della Natura, la Natura domina la Natura, la Natura contiene la Natura.* In tali parole è compresa tutta l'Opera: perciò abbandonate tante cose superflue, prendete l'Acqua vivente e congelatela nel suo

(1) L'Oro risuscitato poi assorbe e converte in sé tutta l'Acqua in cui si era disciolto. Cioè: ristabilimento della qualità « secca ». Il *cuocere* è l'effetto e l'operazione del Fuoco ermetico.

(2) Allusione ad uno speciale stato: sottigliezza-impalpabilità-priva-di-peso, non priva di relazione con un aspetto dell'esperienza della « vacanza » (*çûnyatâ*) di cui nell'insegnamento mahâyânico

(3) I Parenti sono gli stessi elementi (corpo, spirito, anima) considerati da un lato sotto la condizione dell'individualità umana, dall'altro fuori tale condizione.

Corpo e nel suo Solfo incombustibile (1), fate bianca la natura e cosí tutto diverrà bianco. Cuocendo ulteriormente, sorgerà il rosso, l'Acqua del Mare diverrà color sangue — segno, questo, del tempo di Dio, segno finale del Suo avvento, di Lui che viene per glorificare i buoni. Ma, prima, il Sole perderà la sua Luce e la Luna assumerà la funzione del Sole; poi la stessa Luna si ottenebrerà e si convertirà in sangue, e Mare e Terra si apriranno, *e i Corpi che erano morti sorgeranno dalle tombe e saranno glorificati,* e avranno un volto piú glorioso e splendente di mille Soli. E il Corpo, lo Spirito e l'Anima saranno glorificati in unità, e renderanno grazie a Dio perché, dopo tanti tormenti, pene e tribolazioni, sono giunti a un tale bene e ad una tale perfezione, da non esser piú soggetti a separazione né a corruzione. Se voi non mi capite, non studiate piú e non cercate di mischiarvi a noi poiché siete fuori del numero dei Sapienti. Io non potrei parlare piú chiaramente (2). Se tu non mi capisci la prima volta, studia una seconda, terza o quarta volta, e cosí via, finché non intenderai. Poiché tutto è contenuto in questa Imagine, dal principio alla fine, nel miglior modo di esposizione che ad uomo sia possibile. Ròmpiti la testa per capire, affinché tu possa lavorare e nutrirti.

LUCA disse: Sappiate che Corpo e Spirito si aiutano a vicenda. Dapprima lo Spirito spezza il Corpo, affinché da lui sia poi aiutato [nell'Opera al Rosso]. Quando il Corpo è morto, abbeveratelo con il suo Latte, con quello che esso ha in sé, badando che lo Spirito non fugga, ma resti sempre connesso al Corpo. E se l'uno sfugge il Fuoco, ma l'altro lo sopporta, quando saranno insieme congiunti

(1) Il Solfo incombustibile è il principio Oro preparato cosí che esso sia fisso, che non « avvampi » e nemmeno sfugga l'Acqua nell'operazione.

(2) Il passo, difatti, non potrebbe esser piú chiaro. Il Sole che perde la sua luce = mortificazione. Dominio della Luna = denudamento-dissoluzione-contatto. Luna che si ottenebra e si veste in rosso = reintegrazione della qualità solare non piú condizionata e tale da convertire nella sua natura semplice e immortale l'intero composto umano.

lo sopporteranno entrambi. E sappiate che una parte del Corpo ha piú poteri di dieci parti dello Spirito e che esso fortifica lo Spirito. E sappiate che il nostro Solfo brucia tutto, e che esso si trae da sé stesso, dal principio alla fine, aiutandosi secondo Natura.

Il Vicario disse: Sappiate che senza il Fuoco nulla fu mai generato. Mettete il vostro Composto nel suo recipiente e accendete un fuoco moderato, dappertutto, non un fuoco forte e violento, poiché allora non vi sarebbe movimento dell'uno rispetto all'altro [cioè vera separazione]. Curate che il Fuoco sia lento: perché se fosse piú forte di quel che occorre, il rosso apparirebbe anzi tempo (1). Invece noi vogliamo dapprima il nero, poi il bianco, poi il rosso: la Natura non lavorando che per gradi e trasformazioni. Vi ho detto sufficientemente dell'Arte, se avete senno; poiché voi non avete da lavorare con piú cose, ma con una soltanto, la quale si altera (2) grado per grado sino alla sua perfezione.

Pitagora disse: Aggiungeremo dell'altro, che non è altro, soltanto i nomi essendo differenti. E sappiate che la cosa cui alludiamo, e della quale i Filosofi parlano in tanti modi, segue e raggiunge il suo Compagno senza fuoco, come la calamita attrae il ferro. E questa cosa, nell'abbraccio, manifesta diversi colori, e la si trova dappertutto; è Pietra e non è Pietra: cara e vile, chiara e preziosa, oscura e conosciuta da tutti, non ha che un nome e ne ha molti; ed è lo sputo della Luna (3). Fendete la Gelina nera ed abbeveratela di latte, datele da mangiare della gomma tanto che guarisca, conservatene il sangue nel ventre suo e nutritela di latte fino a che essa perda le sue piume nere, perda le ali e non voli piú. Allora la vedrete nella sua bel-

(1) L'ermetista deve ben guardarsi da questa pericolosa deviazione, legata ad una « mortificazione » incompleta e solo apparente.
(2) In senso aristotelico, cioè: si trasforma, si muta.
(3) Si parla dell'essere umano in generale (quando si dice: Pietra); poi si allude propriamente al corpo lunare che al ricongiungersi (dopo staccato) al suo compagno (corpo fisico) dà luogo alle trasformazioni, o risvegli, simboleggiati dai colori.

lezza, e le sue piume saranno bianche e rilucenti. Datele quindi da mangiare dello zafferano e della ruggine di ferro [1], *poi datele da bere sangue*. Nutritela cosí, a lungo. Infine lasciatela: giacché non v'è veleno che possa (piú) nuocerle e che essa non vinca. Ed essa guarda fisso il Sole, senza batter occhio [2].

ACSUBOFO disse: Maestro, tu hai detto senza invidia ciò che dovevi dire. Dio ti ricompensi.

PITAGORA disse: E tu, Acsubofo, di', che te ne sembra? — E quegli disse: Sappiate che Solfo contiene Solfo e che l'una Umidità contiene l'altra [3].

LA TURBA disse: Questo è tutto? Tu non dici nulla di nuovo. — E quegli disse:

L'umidità è un veleno che, quando penetra i Corpi, li tinge di un colore immutabile. Poiché quando l'una cosa fugge, anche l'altra fugge; (ma quando) l'una prende l'altra, non fugge piú, la Natura avendo fatto del suo simile il suo Nemico e i due essendosi uccisi vicendevolmente. Cosí voi opererete; il regime è questo. Trattate con Urina di fanciullo [4], con Acqua marina [5] e con Acqua tersa permanente [6], prima che sia tinto; e cuocete a piccolo fuoco, finché il nero appaia: poiché allora è certo che il Corpo è dissolto e putrefatto. Cuocetelo poi col suo umore [7], sino a che rivesta una Veste rossa, e continuate sino a che non vi vediate il color serpentino, che voi cercate.

[1] Ferro: qualità di *durezza* e di *Marte*. La ruggine, con riferimento al suo colore, equivale ad una infusione di « rosso ».
[2] Si ricordi essere, questa stessa, la virtú dell'« Aquila » mithriaca e dello « Sparviero » dell'antica tradizione egiziana.
[3] Riferimento alle *radici* occulte dei principî.
[4] Si giuoca con la radice *ur* di « urina », che in caldaico vuol dire fuoco (cfr. DELLA RIVIERA, *Il Mondo Magico de gli Heroi,* Milano, 1605, p. 188); e « di bambino » si riferisce ad un carattere di semplicità e di natività.
[5] È l'Acqua del « Gran Mare » in opposto a quella dell'essere individuato.
[6] È quella stessa Acqua; sono le « Acque superiori ».
[7] Il sangue e il potere che vi corrisponde.

SIZIO disse: Sappiate, voi tutti investigatori dell'Arte, che il fondamento di quest'Arte, a cui tutti pensano, è una cosa sola, che i Sapienti stimano come la piú alta fra le Nature, ma che i Pazzi credono esser la piú vile fra tutte le cose (1). Siate ben maledetti, voi Pazzi. Vi giuro che se i Re sapessero di una tale cosa, nessuno potrebbe piú averla.

PITAGORA disse: Di' il suo nome. — Ed egli rispose:
È l'Aceto acerrimo, che rende il Corpo nero, bianco e rosso e di tutti i colori e converte il Corpo in Spirito (2). E sappiate che se voi mettete il Corpo al fuoco senza Aceto, esso arderà e si corromperà. Sappiate che il primo umore è freddo. Guardatevi dunque dall'usare da principio un fuoco troppo violento, perché esso è nemico di ciò che è freddo; e se voi cuocerete bene (il nostro corpo) e gli toglierete la nerezza, esso diverrà Pietra, simile a marmo di una bianchezza estrema. E sappiate che tutto l'intento e il cominciamento dell'Opera è la bianchezza, dopo la quale viene il rosso, che è la perfezione dell'Opera. Io vi giuro sul mio Dio di aver cercato a lungo nei libri volendo giungere a questa Scienza, e ho pregato Dio d'insegnarmi che cosa fosse. E quando Dio mi ebbe udito, mi mostrò un'Acqua detersa, che riconobbi essere Aceto, *e da allora piú leggevo i Libri e piú li intendevo* (3).

SOCRATE disse: Sappiate che la nostra Opera si fa col Maschio e la Femina; cuocete sino al nero, poi sino al bianco. Cuocete tutto centocinquanta giorni, e io vi dico che se voi conoscete le Materie necessarie alla nostra Opera, e i Regimi, troverete che i loro Regimi non sono altro

(1) Il corpo umano, che contiene tutti gli elementi necessari per l'Opera.
(2) Deviando ad arte il discorso, si passa a parlare del Mercurio, che è l'Acqua la quale *scioglie* il corpo, ed è *Aceto* per la stessa proprietà di « solvente » (nelle radici).
(3) Ci si potrebbe, qui, riferire all'ermetico « intelletto aureo » (*aurea apprehensio*); con riferimento ad esso è detto che « occorre « aprire gli occhi dell'intelletto e dell'anima, osservando e cono- « scendo con la Luce interiore che Dio al principio ha acceso nella « natura e nel cuore » (*Aquar. Sap.* in *Mus. Herm.*, 106, 73).

che opera da donne e gioco da fanciulli. Ma i Filosofi vi hanno detto di tanti Regimi per fuorviarvi. Ma che? *Intendete tutto secondo Natura e secondo il suo Regime.* E credetemi, senza cercare tanto. Io non vi ordino che di cuocere; cuocete al principio, cuocete nel mezzo, cuocete alla fine senza far altro; poiché la Natura si porterà a compimento.

ZENONE disse: Sappiate che l'Anno è diviso in quattro parti. L'Inverno è di complessione fredda, piovosa e acquatica. La Primavera è di un calore leggero. La terza è calda, cioè l'Estate. La quarta — l'Autunno — è molto secca e vi si colgono i frutti, giacché essi sono maturi. In questo stesso modo e non altrimenti, governate le vostre Nature, se no dàtene la colpa solo a voi stessi, non a noi.

LA TURBA disse: Parli bene, di' qualche altra cosa ancora. — E quegli: È abbastanza.

PLATONE disse: La nostra Gomma schiude il nostro Latte e il nostro Latte dissolve la nostra Gomma — ed essi crescono dentro alla Pietra di Paradiso, che è il Legno di Vita — nella quale Pietra stanno insieme due contrarî, Fuoco e Acqua. L'uno vivifica l'altro e l'uno uccide l'altro; e i due essendo congiunti, (cosí) resteranno sempre: donde un Rosso d'Oriente e un Rosso di Sangue — e il nostro Uomo è vecchio, giovane il nostro Drago che si mangia la testa con la coda, testa e coda essendo Anima e Spirito [1]. E l'Anima e lo Spirito sono creati da lui, e l'uno è di Oriente, cioè il Fanciullo, e il vecchio è d'Occidente. Il Corvo volante in aria ad agosto muta le sue piume entro un cavo di Quercia [2], prima quella gialla che gli cade mangiando dei Serpi, mentre la testa gli diviene rossa come un papavero. È la Scaturigine del Torrente;

[1] Devesi ricordare che, secondo la terminologia dell'epoca, lo Spirito — *spiritus* — si riferisce alla forza di vita, come principio intermedio fra Corpo e Anima, quest'ultima (☉) e non lo « spirito » valendo come il principio piú alto.

[2] Il « cavo » equivale all'*atanòr* ermeticamente isolato dall'ambiente.

essa scorre in due vene aventi cominciamento in un canale: l'una è salsa, l'altra è dolce (1). Il Corvo si purga — essa lo deterge — ed egli dirà: Chi mi ha pulito, mi farà rosso, altrimenti lo ucciderò e me ne volerò. Chi ha visto questo, può parlarne e recar testimonianza; se no, non potrà crederlo. Sveglia la Bestia selvaggia, mèttile vicino degli Uccelli domestici (2) che la afferrino e le impediscano di volare; poi, quando essa verrà presa, dà da mangiare agli Uccelli — per ricompensare la loro fatica — il suo fegato, e da bere il suo sangue, cosí da animarli. E al Cavallo bianco che tu monti, fa una bella coperta: e il Cavallo si farà un Leone forte ricoperto di pelo. Sotto l'uno e l'altro c'è un Grifone.

Questa cosa ha tre angoli nella sua sostanza, quattro nella sua virtú, due nella sua materia ed uno nella sua radice (3). Son passato per parecchi cammini, con sempre il mio Cane da presso. Un Lupo viene dall'Oriente, ed io col mio Cane vengo dall'Occidente. Il Lupo morse il Cane ed il Cane il Lupo, ed entrambi, divenuti rabbiosi, si uccisero l'un l'altro, sintantoché di essi si fece un gran Veleno, poi una Terìaca (4). Là è la Pietra celata tanto agli Uomini che ai dèmoni. Ciò che ognuno aveva nascosto (ora) te l'ho esposto, te l'ho detto.

Teofilo disse: Tu hai parlato oscurissimamente. — E Platone disse: Esponi quanto ho detto. — E quegli disse:

Sappiate, voi tutti, Figli della Dottrina, che il segreto di tutto è una copertura tenebrosa, di cui i Filosofi hanno parlato tante volte; e questa veste o copertura si fa cosí: Fate col vostro Corpo delle Tavolette minute, e cuocetele col

(1) La scaturigine è ad un tempo la Bestia selvaggia di cui si dirà piú sotto. È la forza originaria, la cui prima differenziazione è Solfo e Mercurio.

(2) Le facoltà create dalle discipline preparatorie.

(3) Della radice, si è detto; cosí pure dei due (Solfo e Mercurio), che divengono tre con la loro neutralizzazione, che è il Sale. I quattro sono gli elementi Terra, Acqua, Aria, Fuoco.

(4) Composizione del Mercurio androgine, o Acqua ignea che fa da solvente *magico* (a differenza della semplice Acqua della « via umida »).

Veleno, due a sette e due — ed è tutto. Cuocetele in questa Acqua permanente per quaranta giorni; ritirando il vostro recipiente vi troverete il vestimento che desideravate ([1]). Lavatelo e cuocetelo sino a che non vi sia piú nigrore, quindi congelatelo ([2]); giacché, congelato, è un Mistero grande — e se ne fa una Pietra, chiamata *Dasuma,* cioè grassa. Ma a tutta prima, dopo che (la sostanza) sarà putrefatta, mettete un po' di sale bianco per seccarla, perché non dia cattivo odore; ed allora troverete ciò che vi ho detto. Cuocetela finché sia come una Manna bianca; poi ricominciate, fino all'apparire dei diversi colori.

LA TURBA disse: Tu hai parlato molto bene.

NOZIO disse: Anch'io voglio dire qualcosa. Nell'Uomo vi sono due digestioni. La prima avviene nel suo stomaco ed è bianca. La seconda avviene nel fegato e questa è rossa ([3]). Poiché quando mi alzo a mattina e vedo bianca la mia urina, torno a letto, e vi resto ancora tre o quattr'ore. La esamino a mezzogiorno, ed essa è rossa come sangue, perché è molto cotta ([4]). La prima non ebbe che tre ore di cottura e per questo era ancora bianca e cruda; ma dopo quattr'ore, essa è cottissima e color sangue. Ti ho detto ciò che ho fatto. Chi ha orecchie, le apra ed ascolti; chi ha bocca, la tenga chiusa.

BELE disse: Tu hai parlato assai bene e senza invidia. Dio ti aiuti e dia ai Discepoli la grazia di udirti e di intenderti. Se nessun Filosofo avesse mai detto di piú la gente non errerebbe come ora fa. Poiché a farla errare sono solamente le tante parole e i nomi diversi. Ma io dico che tutti i Metalli sono imperfetti sinché sono nella ne-

([1]) La veste nera, cioè lo stato di *nigredo*.

([2]) Cioè: fissatelo.

([3]) Potrebbe darsi che queste localizzazioni non abbiano soltanto valore di simbolo. Allora si potrebbe riandare anche a quel che si è detto a proposito del « Seme del chilo » a cui fa allusione Milarepa (cap. VII, p. 217).

([4]) Lo stare a letto equivale a « covare », a piccolo fuoco (urina) ecc.; si tratta del Regime del Fuoco.

rezza; per questo, essendo nero, il Piombo non è perfetto. Ma chi toglie la nerezza, *sarà in sé stesso* [1], e lo renderà bianco. Onde non ti serve cercar oltre. Rendi dunque bianco il Piombo, togli il rosso al Latone ed arrossa la Luna — questo è tutto. Ma intendi per tal via che il nostro Piombo è un metallo diverso da quello *volgare,* perché viene dalla Miniera nostra, e cosí pure l'Argento e tutto il Composto.

Bocosto disse: Hai ben parlato per quelli che verranno dopo di noi e io ti voglio aiutare. Sappiate, o voi che cercate quest'Arte preziosa, che se voi non togliete lo Spirito dal Corpo morto, se non lo nascondete in un altro spirito e se poi di entrambi non fate un'Anima, non riuscirete a nulla. *Uccidi dunque il Corpo, fallo putrefare e trai da esso lo Spirito bianco; allora l'Anima lo glorificherà.* E sappiate che lo Spirito non viene dal Corpo, ma vien dallo Spirito, e l'Anima viene da entrambi. Il Corpo è Spirito, ma lo Spirito non è Corpo: l'uno ha l'altro; ma l'altro non lo tiene; abbiate presente questo, altrimenti non giungerete a nulla [2].

Melozio disse: È necessario far imputridire il tutto per quaranta giorni [3], poi sublimarlo nove volte, nel suo vaso; poi putrefate di nuovo e coagulatelo. Sappiate che da tale momento esso tingerà tutto ciò in cui entra, ed infinitamente. Voi avete sentito dire abbastanza spesso questo, ma nessuno lo crede finché Dio non lo voglia. È per giusto consiglio di Dio che accade cosí.

Gregorio disse: La nostra Pietra è chiamata *Efoddebuts,* cioè Veste di Porpora, *e non è altro che uccidere il Vivo e vivificare il Morto; vivificando il Morto, tu*

(1) Il lettore stia attento a sprazzi come questo, qua e là disseminati. Si badi che in questo passo il « nero » passa ad un diverso significato: non si riferisce alla *nigredo* provocata dall'Arte ma contrassegna lo stato volgare dei Metalli.

(2) È sperabile che nessuno chieda che si parli piú chiaro.

(3) Vedi, sul significato delle « quaresime iniziatiche », lo studio di A. Reghini nella rivista « *Ignis* », n. 11-12 del 1926.

uccidi il Vivo e uccidendo il Vivo tu vivifichi il Morto. E sappi che ciò è una sola, medesima e non strana cosa: giacché egli stesso si uccide ed egli stesso si dà la vita.

IL VICARIO disse: Voi parlate troppo chiaramente.

BELE rispose: Tu sei davvero invidioso. E quegli disse: Vi ordino di prendere ciò che vi è stato detto, fatevi quel che dovete senza sbagliare, ed avrete un buon esempio. Se voi non sapete come procedere, fate come fa la Natura: aiutatela soltanto. Quando la Luna è in congiunzione, essa è priva di luce [1]; ma quando è di fronte al Sole, essa risplende. E se non fosse per l'Aria, che sta fra noi e il Fuoco, il Fuoco consumerebbe tutto [2].

LA TURBA disse: Vicario, voi parlate poco e negligentemente. — E quegli disse: La prima volta che vi parlerò, dirò del Peso, del Regime, dei Colori, del tempo e dei luoghi del nostro Veleno. Che ciascuno di voi parli a piacer suo. Io ho detto il mio.

BOMELIO disse: Prendete il regale *Corsusto,* che è rosso, e dategli dell'urina di Vacca [3] sinché la sua natura sia convertita: giacché Natura converte Natura e la trasmuta. E la Natura è nascosta nel ventre del *Corsusto.* Nutritela, sinché essa sia divenuta adulta e possa andar da sé.

BRINELIO disse: Prendete la Materia che ognuno conosce, toglietele la nerezza e poi fortificatene il Fuoco a

(1) Cioè: quando il corpo fluidico o lunare è immerso nel corpo fisico.

(2) Cfr. *Corp. Herm.,* X, 17-8: « L'intelligenza (☉) prende « l'anima per involucro; l'anima, che è divina essa stessa, s'avvolge « dello spirito (☿) e lo spirito si spande nella (compagine) ani- « male. Quando l'intelligenza lascia il corpo di terra, essa riveste « subito la sua tunica di fuoco, che essa non poteva conservare « abitando questo corpo di terra, poiché la terra non sopporta il « fuoco, di cui una sola scintilla basterebbe per bruciarla. È per « questo che l'acqua circonda la terra e le forma un torrione che la « protegge dalla vampa del fuoco... Priva di fuoco, l'intelligenza « non può fare opere divine, e soggiace alle condizioni umane ».

(3) Vacca, che subito dopo il testo fa corrispondere alla Natura in universale, cioè al Mercurio.

suo tempo, essa potendolo sopportare; ed essa assumerà varî colori. Il primo giorno sarà color zafferano; il secondo, come ruggine; il terzo, come papavero del deserto; il quarto, come sangue fortemente bruciato. *A questo punto il Corpo è spirituale, tingente e purificante tutte le cose imperfette. Tale è tutto il segreto.*

ARISTEO disse: La Pietra (1) è una Madre che concepisce il proprio Figlio e lo uccide e se lo mette nel ventre. Esso allora diviene piú perfetto di quel che prima non fosse e d'essa si nutre. Poi egli uccide sua Madre, se la mette nel ventre e la fa putrefare; e il Figlio diviene il persecutore di sua Madre, ed entrambi per un certo tempo hanno comuni tribolazioni. *Questo è uno dei massimi miracoli di cui si sia mai sentito parlare, ed è vero, perché la Madre genera il Figlio e il Figlio genera la propria Madre e l'uccide.*

LA TURBA disse: Sappiate, Figli della Dottrina, che la Pietra nostra è fatta di due cose. Tuttavia gli invidiosi dicono che ve ne è una sola, la Radice essendo unica ed essendo tutta una Materia. Altri invidiosi dicono che le cose sono quattro, essendovi quattro qualità — il Freddo, il Caldo, il Secco e l'Umido; ma ciò si riduce a due (2) che sussisteranno sino alla fine.

PITAGORA disse: Voi parlate bene, Figli miei, e non siete invidiosi. — Tutta LA TURBA disse: Noi parlammo assai chiaramente; ma voi ci avete ordinato di non parlar troppo chiaro, altrimenti i Pazzi ne saprebbero quanto i Saggi di questa Scienza. — E PITAGORA disse: Se parlaste chiaro, vorrei che le parole vostre non fossero scritte in nessun libro. Ma vi ordino anche di non esser troppo oscuri.

(1) La Pietra qui passa verosimilmente a simboleggiare la stessa Natura giunta ad esprimere, attraverso il corpo, il principio Oro dell'uomo. Questo è il Figlio, il quale nel compimento magico non riprende contatto con la Madre (contatto *attivo* — egli la genera a sua volta) che per assoggettarla.

(2) Allo stesso modo che il quaternario degli Elementi riporta alla dualità ermetica Fuoco e Acqua.

BALEO disse: Vi dico che la Madre è a lutto per la morte di suo Figlio, e il Figlio porta una veste di gioia color sangue per la morte di sua Madre; ed in tal modo i due si contraccambiano. La Madre è sempre piú pietosa verso il figlio, che non questi verso di lei.

STICO disse: Se non togliete il Fuoco, che è chiuso nel Corpo e non lo aggiungete all'Acqua, voi non concluderete nulla [1]. Perciò vi comando di lavar la Materia vostra col Fuoco e di cuocerla con l'Acqua; giacché la nostra Acqua la cuoce e la brucia, il nostro Fuoco la lava e la denuda. Ed intendete bene la mia parola, senza rompervi la testa ad immaginare tante cose. Sappiate che da nulla non si genera nulla e che il simile fa il simile. E voi non troverete ciò che cercate nella cosa, se in essa non c'era — checché facciate [2].

BONNELLO disse: Sappiate che l'Acqua nostra non è l'Acqua volgare, ma un'Acqua permanente che cerca senza sosta il suo Compagno. E quando essa lo trova, lo prende subito, e l'uno e l'altra fanno una sola cosa. Essa lo compie, ed egli la compie, senza (che entri) una qualsiasi altra cosa; e tutto si fa Acqua, un'Acqua dapprima ricoperta di nigredine; e quando voi vedrete divenir nero (il Compagno), sappiate che la nigredine durerà soltanto quaranta giorni, al piú quarantadue; poi voi lo vedrete bianco e denso, il che è segno che il Fisso comincia ad aver dominio sull'Umido, che il Secco beve il Freddo e che il Caldo si congela da sé stesso [3].

(1) Finché è nel corpo, il principio centrale igneo è privo di forza e come chiuso in un sepolcro. Occorre che l'Acqua *sciolga* il corpo, cioè trasformi la condizione corporea nella modalità fluidica, perché quello risorga.

(2) Ciò potrebbe anche alludere a quella predestinazione per presenza di una eredità primordiale o trascendentale, che quasi sempre fa da condizione per le realizzazioni iniziatiche non legate a regolare trasmissione di un potere.

(3) Il Compagno è il Maschio dell'Acqua e qui si parla di nuovo del processo di fissazione che volge verso la *rubedo*.

SISTOCO disse: Voi, che cercate quest'Arte, ve ne prego, lasciate tutti questi nomi oscuri, perché la Materia nostra non è che una, e cioè Acqua. Ma che? quando un cieco ne guida un altro, entrambi finiscono nel fosso. Voi potete far tutto, ma è la Natura a compiere. Cuocete il Nero, cuocete il Latte, cuocete il Fiore del Sale, cuocete il Marmo, cuocete lo Stagno, l'Argento, il Bronzo, il Ferro, il Sole, e voi avrete tutto. Vedete che io vi ordino soltanto di cuocere, giacché il *Fuoco lento* è tutto.

EFISTO disse: Sappiate che il Fuoco leggero è causa di perfezione, e quello contrario [cioè: violento] è sempre causa di corruzione. Perciò cuocete dapprima a fuoco lento, fino a che il tutto sia capace di sopportare un fuoco forte; perché se rafforzate il vostro fuoco, (la Materia) non si dissolverà, e non dissolvendosi mai perverrà alla congelazione. Difatti il Corpo non può cuocere l'Acqua in tutte le sue parti, né interamente, *e il Fuoco, che è chiuso dentro il Corpo, non si risveglia né si eccita prima che il Corpo sia dissolto*.

MORIENO disse: L'Acqua tinge l'Acqua, e l'un Umore tinge l'altro, e l'un Solfo l'altro, e il Bianco a poco a poco imbianca il Rosso [1], al pari che questo a poco a poco arrossa il Bianco; e l'uno rende volatile l'altro, poi questo lo fissa, poi si fa Uno in una sostanza media perfetta piú che lo fosse prima ciascuna delle due cose separatamente. *Intendimi, lascia queste Erbe, queste Pietre, questi Metalli e queste specie estranee, e prega Dio con tutto il cuore che ti faccia essere dei nostri.*

BASEM disse: *Voi non potete giungere a fine senza illuminazione, senza pazienza e senza il coraggio di aspettare*; poiché senza pazienza non si entra in quest'Arte. Come, voi credete di intendere la Materia nostra la prima volta, o la seconda, o la terza? Non cessate di leggere

[1] Si tratta del Rosso volgare, la cui virtú però si riafferma nel superamento della fase dell'*albedo*.

finché dubbio sia in voi; che questo Libro vi sia come una luce dinanzi agli occhi, ed abbiate la pazienza di aspettare. A suo tempo ho conosciuto un grande Filosofo, che ne sapeva quanto me e quanto nessun altro. Ma a causa della sua impazienza, della troppa fretta e della troppa brama, per giustizia di Dio, io credo, a causa della forza del Fuoco egli perse tutto e non poté vedere ciò che voleva. Per questo Pitagora, il Maestro nostro, dice che chiunque leggerà i nostri Libri, vi si fermerà senza distrarsi, e pregherà Dio — *comanderà nel Mondo*. Voi cercate un grande segreto — e non vorreste darvi pena? Non vedete che un uomo uccide l'altro, se non persino sé stesso, per danaro? Che cosa non dovreste fare, e quale pena non darvi, pur di giungere a questa Scienza sí alta, di profitto sí grande? Quando voi piantate e seminate, non attendete, per il frutto, sino al tempo della maturazione? Come vorreste dunque avere il frutto di quest'Arte in breve tempo?

Io ve lo dico affinché poi non mi malediciate: *in questa Arte ogni precipitazione viene dal demonio*, che cerca di sviare gli uomini dai loro buoni propositi. Siate saldi ed abbiate fiducia nel vostro Maestro, cosí come noi l'abbiamo del nostro. Per aver avuto fiducia in lui e per aver saputo, noi abbiamo avuto profitto. Del pari, se voi credete, avrete profitto.

BELE disse: Voi avete dato buoni consigli ai Discepoli. Ma io vi dico che Dio ha creato il mondo con quattro Elementi, e il Sole ne è Maestro e Signore. Non se ne vedono tuttavia che due: la Terra e l'Acqua. E vi è un'Aria racchiusa nell'Acqua e un'altra nella Terra; e l'Aria è tratta dal Fuoco, che tiene la Terra nell'Aria; e la Terra tiene l'Acqua e il Fuoco sopra l'Aria [1]. La Terra e il Fuoco sono amici; l'Aria e l'Acqua sono amici. Il Fuoco è amico dell'Acqua mediante l'Aria e l'Aria è amica alla Terra mediante l'Acqua. E l'Acqua tiene

[1] Da qui sino al discorso di *Sirio*, il simbolismo si fa quasi un indovinello con una lieve punta, anche, di presa in giro. Lasciamo il commento a coloro nei quali l'interesse per l'ermetismo si unisce a quello per il *rebus*.

l'Aria sopra e sotto, e la Terra tiene l'Aria e anche l'Aria tiene la Terra. Il Fuoco è tenuto nella Terra e l'Aria lo apre e lo rinchiude nell'Acqua; e l'Acqua lo apre a mezzo dell'Aria e lo mette nell'Aria rinchiusa nella Terra a mezzo del Fuoco che anche lui vi è rinchiuso. L'Aria apre, e il Fuoco arresta l'Acqua in Aria, e l'Aria apre il Fuoco nella Terra. Chi intende queste mie parole, è benedetto; perché nessuno parlò mai piú chiaramente. Sono le parole del nostro maestro Pitagora.

AZARMO disse: Quando Dio fece il mondo, lo fece rotondo perché avesse maggior capacità. E il Padre di tutto è Figlio di suo Zio e suo Zio è Figlio di questo Padre. Il Figlio è Fratello dello Zio e il Padre è sua Sorella. Il Figlio è Padre dello Zio, e lo Zio è Figlio del Padre, e il Padre è Figlio di suo Zio, che è Figlio di lui. E chi non mi intende, non mi crede. Sua Sorella è Padre del Figlio, e il Padre è Zio grande di sua Sorella, che è Padre del Figlio. Il Figlio è la Madre del grande Zio di sua Sorella, che è suo Padre e suo Figlio è suo Zio e sua Sorella è sua Madre e sua Figlia. E la Figlia è Nipote del Padre, che è Figlio di lei, e quello è Padre di lei, che è suo Figlio. Intendete noi due, che parliamo bene; giacché Dio ha voluto che noi parlassimo cosí con la Sua giustizia e il Suo giudizio.

IL VICARIO disse: Voi parlate assai oscuramente, e troppo. Ma io voglio indicare completamente la Materia, senza tanti discorsi oscuri. Io ve l'ordino, o Figli della Dottrina: congelate l'Argento vivo. Di piú cose, fatene due, tre, e di tre una. Una con tre è quattro. 4, 3, 2, 1, da 4 a 3 vi è 1, da 3 a 4 vi è 1, dunque 1 e 1, 3 e 4. Da 3 a 1 vi è 2, da 2 a 3 vi è 1, da 3 a 2, 1 — 1, 2 e 3 e 1, 2 di 2 e 1, 1. Da 1 a 2, 1, dunque 1. Vi ho detto tutto.

SIRIO disse: Voi tutti siete invidiosi. Sappiate, o Figli della Dottrina, che il Fanciullo è generato da Uomo e Donna, e se i due Spermi non sono insieme congiunti,

voi non farete nulla. Ma quando lo Sperma della Donna giunge alla porta della Matrice e incontra lo Sperma dell'Uomo, essi si uniscono. E l'uno è caldo e secco, l'altro freddo e umido. Non appena vi sono entrati, essi si mescolano.

Natura, che governa per volontà di Dio, chiude la porta della Matrice — ed essi sono rinchiusi in una pelle nella Matrice e che ne è una camera. Quella porta e la cellula di detta pelle, dove sono gli Spermi, sono cosí bene chiuse, che la Donna non ha piú le sue purgazioni e nulla piú ne esce. Dunque si mantiene il calor naturale, tutt'intorno alla Matrice, dolcemente, digerendo insieme i due Spermi; e lo Sperma dell'Uomo non fa che convertirsi e morire in quello della Donna, ed allora a poco a poco la sostanza emessa dalla Donna accresce lo Sperma, lo nutrisce e l'ingrossa e si converte a mezzo dell'opera dello Sperma dell'Uomo e del calore naturale, in aiuto al Composto complessivo; e si cuoce, digerisce, sottilizza e purifica, sintantoché lo Spirito abbia movimento in questo Composto. Nei primi quaranta giorni c'è movimento, nei giorni seguenti esso si fa latte, poi sangue, poi membra principali, formazione di cuore e di fegato e di altri organi. Ed allora le purgazioni, che erano sporche, sanguigne e nere di putrefazione, s'imbiancano per decozione e son portate bianche alle mammelle, donde poi il fanciullo si nutre finché diviene grande. Ed allora gli si dà da bere ogni sorta di bevande, e da mangiare vivande d'ogni genere: ed egli cresce e si fortifica nelle ossa, nei nervi, nelle vene e nel sangue.

Ne è del pari per l'Opera nostra, per chi bene l'intenda. E sappiate che benché diciamo in piú luoghi: mettete questo, mettete quello — *tuttavia noi intendiamo che non bisogna mettere che una volta per tutte e chiudere sino alla fine,* per quanto diciamo: aprite e mettete. Si è che tutto questo lo abbiamo detto a fine di fuorviare parecchi.

Ma i Sapienti, che intendono le nostre parole, conoscono la nostra intenzione, e come Natura si conduca. Difatti noi non facciamo altro che fornire alla Natura una

Materia con cui essa possa lavorare secondo la sua intenzione, come vedete accadere in ogni generamento. Quando vogliamo far nascere un Albero, in primo luogo ne seminiamo la semenza perfetta, che è venuta da esso poiché ogni semenza fa un frutto simile a quello di cui è semenza; una volta seminatala, la lasciamo in terra. Allora essa s'imputridisce e mette fuori un germoglio bianco che la Terra nutrisce, e in virtú della semenza attiva, che è nel seme putrefatto, esso cresce tanto da dar luogo ad un albero, come quello da cui la semenza proviene. E da quest'Albero viene un'altra semenza, che può ancora moltiplicarsi all'infinito ([1]). Cosí, quanto a noi, non facciamo altro che dar aiuto alla Materia, e la Natura la compie.

Parimenti, se va con piú Uomini, una Donna non concepirà mai; e se per caso concepisce, farà un natomorto. Poiché se voi mescolate cose crude con cose cotte, ne verrà una cattiva digestione. Onde ci occorrono soltanto i due Spermi di uguale radice. Cuocendoli, essi si altereranno; ma voi li aiuterete nel modo che vi si addice, sino in fondo. Fate dunque cosí, mettete da parte tante parole e tanti regimi, guardate come Natura opera, e procurate di imitarne il regime. Non siate cosí temerari da pensar di fare con i vostri regimi piú che essa stessa: poiché se essa non fa, di certo non sarete voi a fare, con mezzi di vostra escogitazione. Nessuno può fare la nostra Pietra, se non con la sola nostra Materia ([2]) e mediante un solo nostro Regime. Perciò lasciate tutte queste parole strane e conformatevi alla Natura: giacché vi dico che non c'è altro a farvi fallire, se non le parole strane e le espressioni diverse, e i regimi, e tutti quei dosamenti, di cui si dice. Ma notate che, quale sia il modo con cui (i Filosofi) hanno parlato, Natura è una sola cosa, *essi sono tutti d'accordo e dicono tutti lo stesso.*

([1]) Una delle possibili applicazioni di questo simbolismo della *moltiplicazione ermetica* si riferisce alla trasmissione iniziatica, che pone la semente donde si trarrà la nuova pianta (il « neofita »).

([2]) Qui per « Pietra » si intende la « Pietra Filosofale », e non quella « greggia » o « volgare », che qui è invece designata dall'espressione: « nostra Materia ».

Ma i Pazzi prendono le parole tali quali le diciamo, senza capire né il che, né il perché. Essi (invece) dovrebbero considerare se le nostre parole sono ragionevoli e naturali, ed allora prenderle (come sono); *ma se esse non sono affatto ragionevoli, essi debbono risalire all'intenzione nostra, e non tenersi alla lettera.* Ma sappiate che noi siamo tutti d'accordo, qualunque cosa diciamo. Accordate dunque l'uno a mezzo dell'altro, e consideratecì; poiché l'uno rischiara ciò che l'altro nasconde, e chi veramente cerchi, può trovare tutto. E chiunque vede i nostri Libri e li intende, non ha bisogno di cercare questo o quel luogo, né di sciupare il proprio danaro [per operazioni di alchimia volgare].

BASEN disse: Tu sei troppo ardito. Il nostro Maestro non intendeva che si parlasse tanto chiaramente.

E quegli disse:

Io non voglio essere invidioso come voialtri. Sappiate, voi tutti che cercate quest'Arte, che certi Filosofi, volendo nascondere questa Scienza, hanno detto che bisogna operare in date ore e si sono espressi per immagini. Ma io ti dico che questo non è necessario, non è d'aiuto né di nocumento: poiché la Materia è sempre pronta a ricevere la virtú che le si addice. E il Maestro nostro lo esprime piú chiaramente dicendo: La nostra Medicina si può fare in ogni luogo, in ogni tempo, in ogni ora, in ogni persona, si trova per ogni dove e non c'è necessità di far nulla [in senso esteriore]. Ma quelli che dicono questo (1) mirano ad occultare la Scienza. *Poiché ti dico che tu stesso, quando la conoscerai, la occulterai.* Perciò, non stupirti se essi la nascondono, questa essendo la volontà di Dio.

LANO disse: Sappiate che l'Opera nostra è fatta di 3, di 4, di 2 e di 1 — e il Fuoco è 1 e 2, e i Colori sono 3 e i Giorni 7 e 3 e 4 e 1 — e intendetemi (2).

(1) Verosimilmente devesi leggere: « ma quelli che dicono altrimenti ».

(2) Quando il Fuoco magico, che è l'*Uno*, passa al *due*, si riferisce alla polarità di sottile e, spesso, di volatile e fisso — ovvero

E sappiate che se fate troppo fuoco, l'Aceto se ne volerà e voi trovereste sotto la Casa come dei piccoli nodi bianchi; giacché l'Aceto è spirituale e se ne vola. Per questo vi ordino di procedere con saggezza e a piccolo fuoco; poiché il piccolo fuoco soltanto può raccogliere il calore del Solfo dissolto. Altrimenti voi non giungerete a nulla. E sappiate che Dio creò una Massa e sette Pianeti e quattro Elementi e due Poli, *là dove tutto è sostegno a sè stesso,* e nove ordini di Angeli e due Principî — Materia e Forma [1]. Intendete ciò che vi ho detto, poiché vi ho rivelato delle Meraviglie.

ACSUBOFO disse: Mettete l'Uomo rosso insieme alla Femmina bianca in una casa rotonda [2] circondata da un calore lento e continuo, e lasciateli là sinché tutto sia convertito in Acqua — *non volgare, ma filosofica.* Allora, se voi avete operato bene, vedrete una nerezza sulla parte superiore, che è segno di putrefazione, la quale dura quaranta o quarantadue giorni. Lasciateli là tutti e due a lungo, finché non vi sia piú nerezza, e alla fine fate come al principio. *E sappiate che la fine non è altro che il principio e che la morte è causa della vita, e il principio è causa della fine.* (Dovete procedere finché) vediate nero, vediate bianco, vediate rosso — ecco tutto; *giacché questa morte è vita eterna dopo la morte gloriosa e perfetta* [3].

al suo aspetto androgine, che la contiene in sé; quando passa al *tre* il riferimento è al *sale,* cioè al prodotto di interferenza e di neutralizzazione del due; quando al *quattro,* v'è di mezzo l'« uomo degli elementi », che si specifica poi secondo il settenario planetare (numero *sette*).

(1) La traduzione alchemica dei termini aristotelici è: Oro (Solfo) = forma o attualità o individuale; Mercurio (Acqua) = materia, potenzialità o universale.

(2) L'*Atanòr,* equivalente al « letto », al cavo della Quercia, all'Uovo, alla Matrice chiusa, ecc.

(3) Notare la concordanza con i termini dei Misteri antichi. La morte gloriosa e perfetta è la *morte iniziatica,* con la quale la fine dello stato umano costituisce in pari tempo il principio del τέλος, che è la « vita eterna ».

La Turba disse: Sappiate che voi avete udite le verità. Prendetele come sono, e distinguetele come si distinguono le erbe buone dalle malvagie. E sappiate che nell'Opera nostra si deve cuocere sette volte [1], e in ciascuna delle sette (cotture) va prodotto un colore sino alla perfezione sua. E quando essa è perfetta, si ha una Tintura *viva,* cosí eccellente, che mente d'uomo non può comprenderla e che essa non è nulla, né la Materia, né il Regime. E se si sapesse il Regime vero e lo si comunicasse ai Pazzi, essi direbbero che non è possibile, con un sí piccolo Regime, far cosa sí preziosa. Ma voi lasciateli alle loro idee, e non frequentateli credendo chi sa che; ma intendete noi *e conoscete le Radici da cui tutto trae moltiplicazione.*

Teofilo disse: Sappiate che tutta la Turba ha ben concluso.

Pitagora disse: Lasciatemi parlare — e voi, tacete. Voglio che ognuno di voi parli di nuovo. Poiché gli invidiosi hanno talmente guastato questa Scienza, che ormai soltanto qualcuno vi presta fede, e che un tale dono di Dio viene considerato falso. Ma io vi dico che è una cosa che io so, che ho veduto e toccato. E so la ragione, che è dappertutto, in Erbe ed Alberi e Uomini e Angeli e in ogni Natura.

Teofilo disse: Maestro nostro, mi sembra che i Serpenti abbiano un veleno nel loro ventre, pel quale, se se ne mangiasse, si morrebbe. Chi però prendesse il veleno di una pasta, detta Terìaca, un veleno consumerebbe l'altro, e impedirebbe la morte [2].

Socrate disse: Sappiate che i Filosofi hanno chiamato Acqua-di-Vita l'Acqua nostra, ed hanno detto bene: giac-

[1] Possibile riferimento ai sette centri, corrispondenti alle forze delle sette metallità planetarie.
[2] Possibile riferimento al metodo di ritorcere il veleno contro sè stesso, o metodo autoconsuntivo.

ché dapprima essa uccide il Corpo, poi lo fa vivere e lo rende giovane.

SEVERILIO disse: Tu sei invidioso. — E quegli disse: Dite quel che vi piace. Sappiate che la Materia nostra è un Uovo, la chioccia è il recipiente e dentro vi è del bianco e del rosso. Lasciate che sua Madre lo covi sette settimane, o nove giorni, o tre giorni; o una, o due volte: o sublimatelo, come volete, a piccolo bagno, duecentottanta giorni; e ne verrà un Galletto dalla cresta rossa, dalle piume bianche e dai piedi neri. Io ti ho detto ciò che i miei Fratelli ti avevano nascosto. Intendimi.

ARISTOTILE disse: Sappiate che molti parlano in modi diversi; ma la verità è una sola cosa, sta nel concime e si conosce da sé.

PITAGORA disse: Come, Aristotile, ardisci parlare? Tu non sei ancora tanto sapiente per poter parlare con noi. Tu devi ascoltare. Tuttavia ciò che hai detto è vero. Ascolta i Maestri e Platone.

LUCA disse: Mi sono molto meravigliato del Sole, perché quando (lo) guardo attraverso una forte e fitta nube, essa appare gialla, verde, rossa e turchina, e questi sono i nostri diversi Colori, che il Solfo fa apparire.

NOSTRIO disse: Prendete la pietra chiamata *Benibel;* poiché tutta la sua Acqua è color porpora e rosso serpentino [1]. Lavate dunque la Sabbia del Mare [2] finché sia bianca, lasciatela seccare al Sole e diversi Venti si leveranno dall'Occidente, poi sul Mezzogiorno il Sole verrà nel suo regno, poi si leveranno i venti d'Oriente. Ma la Luna fa levare (di nuovo) i venti d'Occidente. Infine tutto ritorna calmo.

ARCHIMIO disse: Sappiate che Mercurio è nascosto sotto i raggi del Sole, e la Luna glieli fa perdere e li

(1) Il sangue è l'Acqua rossa del corpo umano.
(2) Stesso simbolismo dello « sputo della Luna ».

assorbe e lo domina [1]. Tuttavia questo dominio le è stato concesso dal Sole per due soli giorni. Dopo, essa lo restituisce al Sole e andrà declinando. E Venere è la Messaggera del Sole, e gli fa avere la sua Signoria; ed è Marte quello che (dopo gli si) presenta. E quando il Sole ha ripreso il suo Regno, per la pena che i suoi sei compagni si son presa, dà loro bellissime vesti della sua livrea. Sappiate dunque, o Figli, che il Sole, come vedete, non è affatto ingrato verso i suoi Servi [2]. E chi ha visto ciò, ne parla con certezza, e l'intende con chiarezza.

Il Filosofo disse: La Materia nostra è chiamata Uovo, Serpente, Gomma, Acqua-di-Vita, Maschio, Femmina, Benabel, Corsuflo, Terìaca, Uccello, Erba, Albero, Acqua. Ma tutto non è che una cosa sola, cioè: Acqua; e non v'è che un Regime, cioè: Cuocere.

Danao disse: Sappiate che alcuni invidiosi hanno detto che questa Opera si fa in tre giorni, altri in sette, altri in uno. Essi dicono tutti il vero, secondo la loro intenzione. Ma sappiate che i nostri mesi durano ciascuno ventitré giorni, e due giorni. E la settimana di ciascun mese ha sette giorni, ed ogni giorno quaranta ore. *Giacché si tratta di tempi e di ore nostre* [3].

Eximigano disse: Bagnate, seccate, annerite, imbiancate, polverizzate ed arrossate — ecco, in poche parole, tutto il segreto dell'Arte. L'1 è il nero; il 2 bianco, e il 3 rosso. 80, 120, 280, due li fanno, e son fatti 120.

(1) Impossibilità di prender contatto con lo stato Mercurio finché domini la luce dell'Oro volgare. A ciò, è necessario che quest'Oro sia neutralizzato e disciolto (dominio della Luna). Poi Mercurio lo reintegrerà e trasformerà in Oro-Sole regale e filosofale, il quale a sua volta « vestirà » e « tingerà » in rosso i suoi sei compagni.

(2) Servi e compagni: i poteri con cui il Sole è associato nel composto umano e che fan da base alla sua manifestazione caduca.

(3) Si avverte cioè, enigmisticamente, che il tempo e la partizione del tempo qui non hanno a che fare con ciò che s'intende comunemente coi termini accennati.

Gomma, Latte, Marmo, Luna, 280. Rame, Ferro, Zafferano, Sangue, 80. Pesca, Pepe, Noce. Se mi intendete, sarete felici. Se no, non cercate piú, poiché tutto è in queste mie parole.

NOSTIO disse: Sappiate che Uomo non può produrre che Uomo; Uccello, che Uccello; Bruto, che Bruto. E sappiate che niente si corregge, se non a mezzo della sua natura e semenza (1). E sappiate che qualunque cosa possiamo dire, noi siamo tutti d'accordo. Ma gli ignoranti credono che siamo discordi. Sappiate tuttavia che tutto è uno, che occorre un piccolo Fuoco per dissolvere, altrimenti la frigidità dell'Acqua ci sarebbe contraria mentre noi vogliamo che essa domini sul suo Corpo. (Ma) la frigidità come potrebbe dominare, se essa venisse consumata (a causa di Fuoco forte)? Ecco perché noi ti abbiamo spesso parlato del piccolo Fuoco: a mezzo di cotal Fuoco la nigredine appare, che è lo Spirito alterante l'altro Spirito (2). Dopo la tenebra viene la chiarezza, dopo l'angoscia la grande gioia — e fondar su Pietra marmorea, tale è la nostra intenzione e la nostra parola continua.

IXIMINDRIO disse: Sappiate che il nostro primo Spirito si altera, il secondo si mescola, il terzo arde. Perciò dapprima mettete su nove once della Materia nostra dell'Aceto, e due volte tanto del primo all'atto di applicare il Fuoco nostro; e fate cuocere Bembel, Yeldic, Salmich, Zarnech, Zenic, Orpimento bianco, Solfo rosso — il *nostro,* non quello volgare. Bembel è nero, e cosí pure Yeldic: dominano in inverno durante le piogge, quando le notti sono lunghe. E il Sole a quel tempo scende di ottanta o ottantadue gradi dal segno della Vergine in quello della Bilancia e dello Scorpione — che sono freddi ed umidi. Poi viene Zarnech e Zenic bianchissimo,

(1) La *rettificazione* o *purificazione* iniziatica di un elemento o facoltà, si compie resuscitandone la radice occulta e non-condizionata, il che viene anche detto: « ridurre alla materia prima ».
(2) Quello corporale dell'essere individuato.

e Orpimento che interviene quando la Luna ascende di altri tre segni, gli uni semifreddi e umidi, gli altri semicaldi e umidi, ciascun segno durando 23 punti del loro numero. E il nostro Solfo è rosso quando il calore del fuoco attraversa le nubi e si congiunge con i raggi del Sole e della Luna. E Venere ha già vinto Saturno e Giove per via della complessione sua. Allora Mercurio, che non ha piú soccorsi, scende, tutte le influenze celesti essendo contro di lui, e il Fuoco, e Venere; ed il Sole ne brucia i raggi freddi ed umidi. Ed allora, per la grande opposizione che esiste fra caldo e freddo, Mercurio sfavilla, getta scintillamenti spirituali impalpabili, e in questo frangente scende giú per i tre segni caldi e secchi, e resta in ciascuno quarantatré ventiquattresimi di un grado, e un terzo. Chi non m'intende, legga di nuovo: poiché io chiamo Dio a testimonio che questa è la parola piú chiara che abbia mai udita nell'apprendere questa Scienza. Io stesso ho fatto cosí.

EXIMIGANO disse: Sappiate che tutto il nostro primo scopo è ottenere la vera veste tenebrosa; poiché dovete sapere che senza il nero, non potete far bianco. Prendete dunque la Pietra rossa, *imbiancatela di nerezza ed arrossatela di bianchezza*. E sappiate che nel ventre della nerezza è nascosta la bianchezza; traetela fuori come sapete e poi traete dal ventre di questa bianchezza il rosso, come voi vorrete, giacché tutto poggia su questi tre punti.

LA TURBA disse: Maestro, tutto ciò che diciamo non è altro che *far del fisso il volatile e del volatile il fisso*; poi, far di tutto qualcosa che non è né secco né umido, né freddo né caldo, né duro né molle, né fisso né troppo volatile — qualcosa di intermedio fra i due: giacché esso ha in sé due Nature insieme congiunte. E sappiate che ciò si fa in sette buoni giorni [1], non in un

[1] In senso cosí simbolico, come per i sette « giorni » della creazione.

momento. Poiché ogni alterazione avviene a mezzo di continua azione e passione. Di ciò, prendete nota.

ARCHIMO disse: Prendete *Arzent*: sono Vermi neri dallo sguardo orribile e veleno di tegole vecchie color rosso-marino; cuoceteli ad un fuoco né troppo caldo né troppo freddo: ché, se fosse troppo freddo, non si altererebbero; ma se troppo caldo, non si otterrebbe congiungimento per vero amor di sé stessi. Prosegui col *Fuoco tuo per tre giorni,* a mo' di chioccia, *e come un avvolgente calor di febbre* [1]: custodendoli bene nel loro guscio. E sappiate che al loro alterarsi, essi da sé stessi si completano e si abbelliscono. Sappiate (però) che se voi procedete senza il peso giusto, vi sarà un gran ritardo e un gran pericolo di fuoco; per il qual ritardo crederai di aver fallito. A suo tempo ho visto un uomo che ne sapeva quanto me e piú di tutti, e lavorando, per la sua fretta, avarizia e bramosia, non poté veder la fine: credendo di aver fallito, abbandonò l'Opera. *Siate saldi, non volubili d'intelletto, tanto da credere or questo ed or quello, ora da dubitare ed ora da aver fiducia. Prima di impegnarti, considera bene ciò che ti diciamo, e pensa spesso alle nostre parole.*

MINDIO disse: Sappiate voi tutti, o Investigatori di quest'Arte, *che lo Spirito è tutto, e che se in questo Spirito non è celato un altro Spirito simile* [2], *non c'è di che profittare per qualsiasi cosa. E sappiate che quando la Magnesia è bianca dopo la nigredine, ciò è avvenuto.* E sappiate che esso esce dal Corpo ed uscendo migliora sé stesso. Voi siete liberi di cercarlo, sol che abbiate (poi) precauzione nel governarlo. Difatti quelli che ignorano il Regime agiscono da ciechi, come un asino che dia di tocco ad un'arpa. Non preoccupatevi per udire

[1] In questa frase, mediante una efficace analogia, è data una chiave fondamentale per la tecnica del Fuoco ermetico e del « cuocere » alchemico.

[2] È la quintessenza, l'Acqua-di-Vita, il gran Mare generatore in cui sbocca chi è passato attraverso la morte iniziatica. In particolare, è il corpo sottile che viene spagiricamente tratto dal corpo fisico, di cui è radice.

tanti nomi e di sí diversi Regimi, perché *la Verità di Natura è una, nascosta nel ventre suo*; ed allora si compirà la parola del Maestro nostro, che dice: *Natura gode di Natura, Natura domina la Natura, Natura contiene la Natura.*

PITAGORA disse: Voi tutti avete detto benissimo. Ma sappiate che qualcuno ha parlato piú chiaramente degli altri. E vi dico che nell'Opera nostra fin dal principio si ha da lavorare con due Nature, che sono di una medesima Sostanza. L'una è preziosa e l'altra è vile; l'una dura e l'altra acquea; l'una rossa e l'altra bianca; l'una fissa e l'altra volatile; *l'una Corpo e l'altra Spirito;* l'una calda e l'altra secca; l'una maschio e l'altra femmina, di gran peso e di materia vivissima. E l'una uccide l'altra; ed esse non sono altro che Magnesia e Solfo [1]. E sappiate che dal principio l'una domina le tre parti; e l'altra, che è stata uccisa, comincia a dominare e ad uccidere il suo Compagno in quattro parti; e dalle tre parti si innalza Kuhul nero, Latte bianco, Sale sciolto, Marmo bianco, Stagno e Luna; dalle quattro parti s'innalza Rame, Ruggine, e Ferro e Zafferano e Sangue, Oro e Sangue, e Papavero, e lo Spirito-velenoso-che-ha divorato-il-suo-Compagno. E sappiate che l'uno ha bisogno dell'altro, poiché voi senza lo Spirito non potete rendere né spirituale né penetrante il Corpo duro; del pari, non potete far né corporale, né fisso, né permanente lo Spirito senza il Corpo. Il quale Corpo è rosso e maturo, mentre lo Spirito è frigidissimo e crudo dentro la sua Miniera [2]. E sappiate che fra Acqua vivente e Stagno bianco e puro non c'è prossimità, se non come comunanza — l'Acqua viva avendo un certo suo Corpo, al quale si congiunge. E sappiate che chi non capisce quanto ora ho detto,

[1] Cioè Luce astrale (Magnesia) e forza ignea magica individuata (Solfo). Fare attenzione, qui, alla polisemia dei varî simboli.

[2] Ciò vuol dire che il processo naturale di compimento, di « cottura », in un certo senso nel corpo è già a termine, mentre non lo è nel mondo dell'anima, che è ancora « cruda », cioè non formata, caotica, volatile, priva ancora della calda, magica virtú di ciò che Artefio chiama *sangue spirituale.*

non è che un asino, e mai deve darsi a questa Arte, essendo predestinato a giungere a nulla. Lasciate Uomo e Natura umana; lasciate i Volatili e la Pietra marina, il Carbone ed i Bruti, *e prendete la nostra Materia metallica.* E sappiate che se ve ne fossero ventiquattro once (12×2), soltanto un terzo ci basterebbe, cioè otto once (7+1). Cuocetene tre al bianco, e con Sole, e verrà il nero per quaranta giorni. E sappiate che la prima Opera si fa piú rapidamente della seconda; e la seconda si fa dal dieci Settembre sino al primo Febbraio, col gran caldo d'Estate: e una volta passati gli Inverni e le Primavere, i frutti sono già maturi e da cogliersi dagli Alberi. Qui accade la stessa cosa [1].

La Turba disse: A parte la reverenza che vi dobbiamo, ci sembra, o Maestro, che abbiate parlato troppo chiaramente.

Ed egli disse:

A voi sembra cosí; gli Ignoranti però, quand'anche si parlasse ancor piú chiaramente, riuscirebbero appena ad intendere.

La Turba disse: Bisogna celare ai Pazzi, e rivelare ai Saggi — e non diversamente: se no, l'esito di tutto sarebbe una dannazione.

Floro disse: Nell'Acqua del Solfo sono mescolate due nature; ed essa si congela e si prosciuga, si altera, si imbianca e si arrossa con l'aiuto del Fuoco, se somministrato esattamente e congruamente.

[1] Qui forse si allude ai periodi effettivi astrologicamente piú opportuni per l'Opera. Per l'opposizione fra esterno ed interno, interiormente v'è calore (estate) quando il gelo regna nella natura esteriore. Nel simbolismo, l'inverno è tuttavia riferito generalmente alla *nigredo,* la primavera al fiorire del Bianco e l'estate alla maturazione propria all'ultimo stadio della Materia.

BRACCO disse: Prendete l'Albero bianco di cento anni, circondato da una Casa tonda di caldo umido, chiusa alla pioggia, al freddo e al vento. Metteteci il suo Uomo, che ha cento anni (1). E io ti dico che se tu ve lo lasci centottanta giorni, questo Vecchio mangerà tutti i frutti dell'Albero, fino a morirne e a convertirsi in cenere. E resterà altrettanto tempo (2): né piú, né meno.

ZENONE disse: Sappiate che l'Albero bianco vien su dalla Miniera nera di ottant'anni: altri dieci anni lo fanno bianco e bello; gli altri, rosso in varî gradi. E sappiate che se voi non tingete la Luna conservata nel vostro Vaso, fin che essa si faccia splendente come il Sole, voi non concluderete nulla. Poiché vi dico che la Luna — e non il Piombo e lo Stagno — è il termine medio richiesto per la concordanza.

LUCA disse: Sappiate che il Fuoco contiene l'Acqua nel suo ventre; Acqua, da trarsi con un Fuoco appropriato, e poi a mezzo di Acqua calda e tepida (ove il Fuoco si bagna di continuo) (3). E la domestica prende la nerezza della notte, e la mette fuori, di contro al camino. Perciò, fate sí che il Fuoco sia *chiaro* e che non operi d'impeto, in modo troppo aspro. Sappiate che io stesso ho molto cercato prima di pervenire a tanto; ma, grazie a Dio, dopo una gran fatica sono giunto a ciò che desideravo: poiché chi non lavora la Terra non mangerà, né avrà riposo nella vecchiaia.

ISINDRIO disse: Mescolate l'Acqua con l'Acqua, la Gomma con la Gomma, il Piombo col Piombo, il Marmo col Marmo, il Latte col Latte, la Luna con la Luna, il

(1) L'Albero bianco è il Mercurio, *arbor vitae*; il suo Uomo è l'Oro; la casa tonda è l'« atanòr » ermetico; e il numero 100, che anticamente fu usato come simbolo di compimento, indica eventualmente un'opera di preparazione e di integrazione precedente la chiusura nell'uovo filosofale.

(2) Nuovo ciclo di compimento.

(3) È l'*addolcimento* o *temperamento* del Fuoco interiore, necessario per il suo sciogliersi.

Ferro col Ferro, il Rame col Rame, o Sole (1). Cuocéte il tutto centocinquanta giorni, poi cuocete a piacer vostro, come sapete, tanto che il tutto divenga impalpabile. Leggete e rileggete i libri nostri, per poter conoscere la verità: la Scienza nostra non consiste in altro che nel trasmutare il caldo in freddo e il freddo in caldo, affinché dal tutto venga una sostanza media né calda né fredda, né dura né molle, ma moderata nell'intera sua compiessione. E sappiate che, poi, le bastano centottanta giorni. *Circondate il circondato dal dentro al fuori, contenendo il contenuto, e tutto sarà vinto* (2); un bianco, un nero, un rosso: fortificate i due; rendete buono il primo — ed esso si moltiplicherà tanto da sopportar dieci prove di saggio, l'altro non giungendo invece che ad una sola di esse. Ritorna ritornando, fa il perfetto tenendo fermo, in linea, il contenuto. E notate la mia linea di contenente (3) — il *veggente* è contenuto, ed io vi insegno ciò che ancora nessun altro vi aveva detto. Intendete le mie parole.

La Turba disse: Sappiate che quanto piú la Pietra nostra è digesta, tanto piú il suo Fuoco è attivo e va ad assumere una natura piú *ignea* rispetto agli altri Elementi, capace di tinger di piú. E sappiate che chi intende le parole venerabili d'Isindrio, capirà di un grado piú degli altri, e due e tre e quattro sino all'infinito, in virtú accresciuta ed *ignea*.

Pitagora disse: Isindrio, Dio ti ricompensi per ciò che hai detto. Poiché questo è sicuramente il particolare di cui nessuno di noi aveva parlato. Andate, o Figli,

(1) Si tratta di sciogliere, o restituire gli elementi alle loro radici, alla loro « materia prima », che ne ripristina lo *stato vivente,* libero dalle condizioni della corporeità e dell'individualità.
(2) Si ritorni anche al vol. II, cap. VI, pp. 176 sgg., ove si parla dell'Uomo bianco contenuto dentro l'uomo. Esattamente il testo ora va a chiamarlo *il veggente*.
(3) In ciò potrebbe esservi perfino un oscuro accenno a quel « mistero della pelle » e del « passar per la pelle » che costituí una fase importante nei riti iniziatici dell'antico Egitto.

notate queste ultime parole relative all'*azione gloriosa* e alla *trasmutazione istantanea*. Sappiate che al principio il Mondo viveva duecentottanta anni; ma tempo venne che il Figlio di questo tempo durò soltanto tre anni; infine è tanto piú malizioso, quanto dieci volte a tre, e il Padre ha duecentottanta; e fa in un anno ciò che il Padre fa a quaranta e quaranta, ed è cosí dappertutto. E sappiate che chi sa ben curarsi prende una medicina lassativa per l'interno ed un'altra consolidante per l'esterno, affinché l'una non nuoccia all'altra. Intendeteci e prendete nota.

IL FILOSOFO disse: Il nostro Composto è costituito da due cose che sono fatte di una cosa, chiamata, quando tutto fa Uno, Bronzo bianco; poi, quando tutto è vinto, si chiama Argento vivo, *non volgare*, ed è la *Tintura vivente* che i Filosofi hanno nascosto sotto tante denominazioni. E io vi dico che questa Scienza non è che un dono che fa Dio, quando Egli lo vuole; *e non consiste in altro che nel dissolvere e uccidere il Vivo, vivificare il Morto e del tutto fare una vita che non ammetta (piú) separazione.*

LA TURBA disse: Sappiate che l'Opera nostra ha nomi molteplici, che ora vogliamo annotare: Magnesia, Kukul, Solfo, Aceto, Pietra citrina, Gomma, Latte, Marmo, Fior di Sale, Zafferano, Ruggine, Sangue, Papavero e Oro sublimato, vivificato e moltiplicato; Tintura viva, Elixir, Medicina, Bembel, Corsufflo, Piombo, Stagno, Veste tenebrosa, Vermi imbiancati, Ferro, Rame, Oro, Argento, Rosso sanguigno e Rosso molto altero, Mare, Rugiada, Acqua dolce, Acqua salsa, Dazuma, una Sostanza, Corvo, Camello, Alberi, Uccelli, Uomini, Nozze, Generazioni, Resurrezioni, Mortificazioni, Stelle, Pianeti ed infiniti altri nomi. Ma sappiate che il tutto riporta *ai colori che appaiono nell'Opera* e i nomi sono stati dati per le somiglianze di quelli alla cosa nostra. State attenti a che questi nomi non vi facciano fallire: *abbiate fermo, non mutevole il cuore, e state certi che il Metallo non è tinto*

da nulla, fuor che da sé stesso. Sappiate che *nessuna Natura consegue miglioramento, se non nella sua propria Natura*; negli altri casi, miglioramento (vero) non vi è [1]. Dopo io vi parlerò del Fuoco, cosí potrete rendervi conto di tutto e non aver motivo di imprecare contro di noi; cosí il libro sarà completo in tutto e per tutto, senza diminuzione di sorta. E chiunque avrà questo libro, avrà le parole di Pitagora, che fu l'Uomo piú sapiente che mai sia esistito, a cui Dio ha dato tutta la Scienza — a lui ed ai Discepoli suoi. Sappiate che in questo Libro l'Arte è data per intero e senza invidia, epperò *la Materia e i Giorni ed i Colori e il Regime e il modo e il peso, senza omettere nulla.*

Adesso voglio dirvi dunque quale deve essere il Fuoco. Sappiate che io ho visto fare il Fuoco in molti modi: l'uno lo fa con piccoli ceppi, l'altro con piccoli carboni mischiati a cenere, a fuoco lento; altri lo fanno con cenere calda; altri ancora senza fiamma, con vapori caldi; altri con piccolissime e medie vampe. Ma per giungere alla perfezione di tutto e al compimento dell'Opera vostra, io vi ordino solo *un fuoco lento, continuo e caldo* digerente e cuocente, cosí come Natura lo chiede E COME L'ESPERIENZA VE LO MOSTRERÀ FACENDOLO. Sappiate che questa Scienza è piú facile di qualsiasi altra cosa — ma i nomi ed i regimi la rendono oscura: giacché *gli ignoranti prendono le nostre parole senza capirci.* E sappiate che chiunque ha quest'Arte, è ormai di là da povertà, miseria, tribolazione e malattia corporale. Non pensate che l'Arte nostra sia menzogna. Il fine è nascosto, in quest'Arte nostra preziosa. E voi dovete nasconderlo a tutti quelli che ve ne domandano. Discepoli, prendete in amore i nostri Libri, i nostri Colori, la nostra Materia, i nostri Regimi — tutto questo essendo, peraltro, una sola e medesima cosa.

[1] Potrebbe essere un monito riguardo a certi procedimenti estrinseci, il cui effetto è transitorio, per cui, dopo l'aprirsi di qualche spiraglio, ci si ritrova al punto di partenza, mentre lo scopo vero è la trasformazione sostanziale.

GLOSSE VARIE

Corporizzare la conoscenza.

Su alcuni dettagli di tecnica, non è inutile tornare, di tanto in tanto. Si è spesso detto che sulla via iniziatica le conoscenze le si debbono « far scendere nel corpo ». Il processo può avere fasi distinte. Si comincia allora con la mente che pone il tema (quando non si tratti di uno stato già presente, che si deve soltanto « assorbire »), o lo rievoca, o lo ricorda — e lo mantiene fisso. In un secondo momento, ciò che è pensiero va tradotto in una immagine, su cui si sposterà la concentrazione sino a che si desti uno stato emotivo corrispondente (il processo può essere facilitato, se si scelgono immagini non fantastiche ma relative a scene o momenti o situazioni di natura effettivamente e intensamente vissute). Terzo momento: si abbandona l'immagine, si trattiene la risonanza, la si intensifica e *la si induce nel corpo.* Ciò si consegue passando contemporaneamente a sentirsi in tutto il corpo nello *stato di calore del corpo,* e amalgamando la sensazione generale e profonda con quella specifica ora destata, sino ad un « tono » unico, che va mantenuto e *ascoltato* per un certo tratto.

Un momento ulteriore, piú difficile a realizzare che non i precedenti, consiste nel localizzarsi, destando una speciale risonanza che risulta essere un senso, per cosí dire, di *affermazione,* di conferma, nelle sedi delle forze d'azione nel corpo: gruppo delle gambe e delle braccia.

Il tutto può anche applicarsi alle formule che ognuno deve realizzare nelle operazioni di catena.

Sulla « mortificazione ».

È stato accennato che, nella pratica, non si deve pensare che si possa suscitare d'un tratto la forza richiesta in una data, improvvisa situazione, quando un'opera precedente o concomitante, paziente, metodica e quo-

tidiana, non abbia cominciato ad *organizzare* una certa base. Bisogna guardarsi molto da una specie di insofferenza che disprezza il lavoro metodico e sottile, quasi che esso non fosse abbastanza « nobile » per le opere dello spirito; bisogna guardarsene, perché una tale insofferenza spesso è solamente quella dell'animale che non vuole essere domato. È difficile accorgersi di tutti i sofismi usati dall'« animale » a sua difesa, non appena si accorge che si comincia a fare sul serio.

Poiché nel capitolo precedente si è fatto di nuovo cenno alla « mortificazione » ermetica, diciamo per es. che l'*uccisione del Toro* è un difficile assunto quando essa non sia preparata da un controllo minuto onde pian piano, senza averne l'aria, si comincia ad afferrare ed a frenare l'animale come in una rete, le cui maglie insensibilmente si stringono, finché esso scatti — ed allora, appunto, può intervenire l'atto totale, risolutivo.

Questo controllo, in una parola, consiste nel controllo della *istintività* di ogni momento e di ogni gesto. In quale senso l'istintività agisca in noi non interessa — è la qualità *generica,* l'istintività come tale, che va sorpassata. A questo proposito, sarebbe utile rileggere ciò che ha detto « Abraxa » parlando della « conoscenza delle Acque » (vol. I, cap. I) e cosí pure gli estratti del canone buddhistico riguardanti la costruzione della chiara coscienza, della *presenza* in qualsiasi azione, stato, pensiero, sentimento (vol. I, cap. VI, pp. 188 sgg.).

Nello scattare per un rumore improvviso — e già nel rapido voltarsi nel sentirsi chiamare; nel gesto istintivo di riafferrare qualcosa che inavvertitamente si sia urtata; nella mimica che va ad accompagnare un discorso che ci appassiona; nelle reazioni istintive al pericolo, partendo dal riprender equilibrio da un passo falso; nelle piccole sensazioni di irritazione se qualche malaccorto ci viene ad urtare — ed ognuno sa che ad una serie del genere si potrebbe non metter piú termine: in tutto questo si manifesta per frammenti la forza del Toro, che va spossata. Epperò in tutti questi frangenti bisogna prevenire, affermarsi, frenare, fino a giungere ad uno stato in cui

ogni reazione istintiva del genere cessi *spontaneamente* di manifestarsi. Naturalmente, quando è il caso, ossia quando è utile ed opportuno, si deve esser capaci della stessa reazione: ma essa non deve aver piú carattere istintivo — deve esser sí un atto rapido quanto quello istintivo — ma *lucido* e voluto.

Il « Toro », allora, comincerà a trovar chiusi i dominî piú marginali nei quali prima pasceva indisturbato. L'azione della disciplina occulta in senso vero e proprio, aggiungendosi, lo incalza, lo costringe a rifugiarsi al centro (Mithra che trascina di nuovo nella « caverna » il Toro), fino al momento in cui esso si manifesta a pieno, con una reazione totale, alla quale, per la « mortificazione », si deve far fronte con la piú potenziata affermazione della stessa forza creata a poco a poco, tenacemente, col vincere le varie manifestazioni parziali dell'istintività nella vita ordinaria.

Tutto ciò, naturalmente, quando l'Opera viene intrapresa essenzialmente con le sole proprie forze.

SULLA POTENZA.

« Il *sentimento di potenza,* che io considero come il quarto attributo dello spirito moderno, consiste nella gioia che si prova nel mostrarci superiori agli altri. Se si analizza questo sentimento, si constata che esso, in fondo, altro non è che una confessione involontaria ed incosciente di debolezza; per il che, esso costituisce anche uno degli attributi della psiche infantile. Un uomo veramente grande, naturalmente e interiormente, non annetterà mai uno speciale valore alla potenza esteriore. La potenza non offre alcuna attrattiva a Sigfrido, ma esercita un'attrazione irresistibile su Mime. Bismarck non si è preoccupato mai oltre misura della potenza, perché l'esercitava naturalmente. E cosí un re: perché la *possiede,* non le dà un prezzo esagerato. Ma un mercantuccio della frontiera polacca che fa fare anticamera ad un re, perché questi ha bisogno della sua assistenza

pecuniaria, gioisce del suo potere esteriore, perché manca di quello interiore. Un imprenditore che comanda a diecimila uomini e gode della sua potenza rassomiglia al bambino che è felice di veder il suo cane obbedire al minimo cenno. E quando non sono né il danaro né una costrizione esteriore a procurarci un potere diretto sugli uomini, ci contentiamo di esser fieri di aver asservito gli elementi della natura. Donde la gioia puerile che ci procurano le " grandi " invenzioni e scoperte. Un uomo dotato di sentimenti profondi ed elevati, una generazione veramente grande, alle prese coi problemi piú gravi dell'anima umana, non si sentirà accresciuta per il fatto della riuscita di qualche invenzione tecnica. Essa non attribuirà che una importanza insignificante a questi strumenti di potenza esteriore. Ma la nostra epoca, inaccessibile a tutto ciò che è veramente grande, non apprezza che questa potenza esteriore, ne è lieta come un bambino e dedica un vero culto a quelli che la posseggono. Ecco perché gli inventori e i milionari inspirano alle masse una ammirazione senza limiti ».

Queste osservazioni appartengono ad un semplice libro di storia dell'economia, « *Il Borghese* », di Werner Sombart. Ma meritano di esser riportate anche qui come oggetto di utile riflessione, per coloro che sono portati a cadere in equivoco quanto al concetto della *vera* potenza. La psicanalisi ha un termine per designare la situazione indicata dal Sombart: *supercompensazione*. « Supercompensazione » è, nel nostro caso, ogni *bisogno* della potenza che serva a nascondere a noi stessi una effettiva debolezza e a distrarci dal compito di davvero superarla.

IX

ABRAXA

LA MAGIA DELLA CREAZIONE

Fortificato e rialzato vivente dal sacro potere del rito, l'uomo partecipa della virtú superiore del *creare*.

Ma sappi: creare, per noi, non è una metafora. Creare per noi significa: dar vita ad esseri distinti e reali con un atto della mente ⊙ che infonde un'anima ad una forma fluidica oggettivata fuori dalla materia nostra.

Questo mistero lo capirai quando cesserai di sapere soltanto del pensiero che è morto e che promana le ombre pallide dei concetti e delle verbali astrazioni, o guizza in sterili pirotecniche polemiche e speculative; ma conoscerai il pensiero *profondo,* quello che viene su da tutto il corpo come una cosa pesante e vibrante, plastica ed elementare: il *soffio* del corpo e delle ossa — l'alito della Pietra.

Disprezza gli illusi idealismi, gelosi custodi dell'incorporeità del pensiero. Conosci dunque il pensiero come cosa concreta, quasi materiale e corporale, e viva, come una realtà *nello spazio* se pure non soggetta a *tutte* le leggi dello spazio.

Essi, in verità, non sanno che ogni sublimazione spirituale origina un « precipitato » materiale corrispondente: debbono considerare il pensiero come incorporeo, per-

ché ignorano il superiore potere che vi si può estrarre come incorporeo da corporeo; onde credono di poter accusare te, che cosí comprendi il pensiero, di « materialismo ». Ma ti dico che se, svincolato, giungi a sentire il pensiero non più come *te,* ma come cosa *tua* — e come uomo forte fa scattare o ripiega il suo braccio a piacere, cosí pure tu senti di dominarlo — ecco che allora esso passa a forma corporea, ecco che esso si trasforma in un precipitato plastico, autoagente ed autoreagente sotto l'impulso di ⊙. E può prendere inizio la *magia della creazione*.

La *concentrazione,* allora, non è lo sforzo cerebrale della mente intenta a scacciar le immagini e a tenersi ferma: ma è creare una corrente, un flusso di energia, una vibrazione che assume una direzione unica, dando la forma di un corpo di ritmo alla massa del pensiero-forza che senti venire dalla profondità del corpo tuo. Tu fissi delle immagini nella luce interna, ed esse fanno da scheletro: il pensiero-forza le satura di sostanza viva; la mente vi accende un'anima. Hai creato allora un *ente*.

Dico « ente »: ossia un essere che esiste in sé, con una vita sua propria, con una forza sua propria, che può agire nello spazio, fuori di te. Esso è costituito da una « carica » legata ad una idea ed accumulata dalla concentrazione; la cui intensità dunque è varia, a seconda della dignità dell'operatore, della potenza della formula che gli ha dato corpo e della concentrazione stessa, nonché della durata di quest'ultima.

Un ente siffatto, date certe condizioni, ti è possibile legarlo ad un oggetto, che se ne satura: l'energia sua propria può « caricare » una cosa al modo istesso che con l'energia elettrica puoi saturare un condensatore.

Cosí, per primo, ti si schiude una via all'intelligenza degli *amuleti*: sono oggetti a cui il rito magico ha legato un corpo di influenze, orientate secondo una speciale qualità. Ma del pari puoi capire, come soltanto oggetti di superstizione, l'azione possibile dei quali si riduce a quella della suggestione, siano gli amuleti, quando manchi

chi abbia il potere necessario di consacrazione, di concentrazione e proiezione della forza.

L'idea che dà all'ente la sua qualità, può anche essere quella di un movimento. *Tu puoi creare un ente la cui anima sia l'impulso ad un dato movimento.* E mi spiego.

Supponi che un mago voglia che una persona uccida, o si uccida. Egli allora forma l'immagine di un atto che colpisce, e nel fuoco di una concentrazione, che può anche durare mesi, la satura di forza, la rende plastica, animata. Un corpo-corrente di energia si avvolge intorno ad essa. A tal punto, egli prende un oggetto atto a ferire — un pugnale, per esempio — e a quest'oggetto *lega* la sua creatura. Basterà che la persona designata vada per caso ad impugnare l'arma. Non appena questo accada, come l'energia contenuta in un condensatore elettrico immediatamente si scarica su chi lo tocchi, cosí pure all'istante del contatto la persona designata è invasa dall'impulso a compiere quel movimento: al limite, uccide — o si uccide.

Il carattere di indipendenza reale delle forze oggettivate e fissate in simili opere di magia, risulta dal fatto che se tu stesso, che hai « caricato » l'oggetto, per caso vieni a toccarlo, tu stesso sei preso dall'impulso a compiere il movimento voluto, e puoi soggiacervici.

Invece di un movimento, per anima di un ente puoi porre un sentimento, una emozione, una passione. Il procedimento è lo stesso. Al contatto con l'oggetto, saturato da lunga concentrazione sul tema di una passione la quale, per primo, va creata in sé, si stabilisce l'istantaneo invasamento da parte di quel sentimento o passione nella persona predestinata: amore, odio, paura, esaltazione.

Anche questo caso speciale devi considerare: influenze di luce legate, per esempio, ad un dato libro, come una forza di risveglio che, via via che leggi, ti rende atto a comprenderne e a realizzarne il segreto. Questo potere è cosí reale, quanto l'altro che, per scarica, può colpire i profanatori di luoghi — anche di sepolcri — consacrati.

L'opera di creazione può essere eseguita anche da piú persone insieme (in catena), purché la corrente che esse promanano, spontaneamente o per virtú di rito, abbia la stessa direzione, la stessa vibrazione, la stessa intenzione, quasi fosse *un* solo pensiero.

In Oriente si racconta di un mercante che, pregato ripetutamente dalla madre, donna di straordinaria religione, affinché da una terra sacra, ove si recava, le portasse una qualunque reliquia, alla fine, per togliersi d'impaccio, strappò un dente da una carogna di cane e, consegnandolo alla madre, affermò essere di un famoso *bodhisattva*. La notizia si sparse, e da varie contrade affluí la gente in adorazione della nuova reliquia, per la quale si costruí un tabernacolo. Ora accadde che ad un certo momento si manifestarono fenomeni di luce promanante da quel dente di cane. Questo, lo comprendi, non può spiegarsi con la natura sacra dell'oggetto: ma la concentrazione delle menti, animate da fede, su di esso, depose e *creò*, in esso, una virtú prima inesistente, come una qualità oggettiva indipendente.

In tal modo, secondo cause naturali, nulla negando, fuor che la superstizione devota, puoi comprendere la reale natura e possibilità di certi miracoli che accadono in santuari famosi e che non sono riducibili al semplice potere della suggestione. Vi sono invero luoghi in cui la fede ininterrotta di generazioni ha creato un ente, realmente presente e residente in quel luogo, la cui potenza può manifestarsi ed operare « miracolosamente » in quanti abbiano modo di entrare in rapporto con esso.

Lo stesso potrei dirti circa simboli e segnacoli, che anime furono di nazioni e tradizioni: oggetti di grandi correnti psichiche che li saturarono attraverso le generazioni. E cosí, analogamente e *positivamente*, potresti spiegarti il potere strano che alcuni di questi simboli e segnacoli in dati momenti hanno avuto ed ancor hanno sugli spiriti: potere di esaltazione, di entusiasmo, di animazione, per cui talvolta delle folle divengono un essere unico, nel quale vive appunto ciò che invisibilmente è

legato a detti simboli, insegne o segnacoli. Un passo ancora, e tu giungi a penetrare l'essenza del potere racchiuso nei pentacoli e nelle sigle usate in magia: la pratica cosciente, tenace e feconda di tradizioni di maghi, li ha legati ad enti di forza, li ha saturati di una virtú, che, se presenti le condizioni richieste, può manifestare effetti meravigliosi.

Tieni presente che una volta che abbi conquistato il grado, in cui il pensiero acquista la natura che ti dissi, il potere creativo può perfino manifestarsi spontaneamente in esteriorizzazioni, senza che vi entri la tua volontà. Ti può succedere, in altre parole, che quando un pensiero ti occupa profondamente, e per un certo tempo l'abbi meditato, esso prenda forma di apparizione percepibile dai soggetti piú sensibili: quasi a mo' di un fantasma accanto a te, e che tuttavia sul principio tu puoi non avvertire.

Esaltando al massimo questa virtú, tu puoi giungere a quella forma suprema di creazione, che è la *creazione di un dio* — di un dio che diviene tuo strumento, braccio magico della volontà tua.

Ma la pratica per giungere a tanto richiede una disciplina ed una concentrazione estreme. Te la esporrò, quale si insegna nelle tradizioni che l'hanno coltivata.

Il mago si ritira in una specie di nicchia, appena sufficiente per i suoi movimenti, assolutamente isolata, con una sola apertura per l'aria e per far passare un vitto sommario, che viene spinto dentro, senza che chi lo rechi sia visto. Viene assunta una posizione speciale — una di quelle che a ragioni occulte di rapporto e di chiusura di certe correnti fluidiche del corpo accoppiano forme di equilibrio permettenti al corpo stesso di star su, senza troppo sforzo, come un oggetto posato sul suolo. I movimenti, di fatto, sono ridotti ad un minimo — e da questa immobilità magica scaturiscono forze, dalle quali l'ambiente è saturato, e una certa aura, propizia all'operazione, è formata. Il sonno si riduce ad una breve interruzione: poi subentra uno stadio in cui la differenza

fra giorno e notte non è quasi piú avvertita: una continuità-coscienza indifferenziata.

Avendo realizzate queste condizioni, il mago fissa un dio, quasi che, essere reale, gli fosse dinanzi a mo' di statua. Lo fissa in tutti i suoi attributi, instancabilmente, ininterrottamente, con una intensità che cresce con la piú grande quantità di forza liberantesi attraverso l'immobilità magica, con esclusione di qualsiasi altro pensiero — *e questa pratica dura mesi, talvolta anche anni.*

A poco a poco cominciano a verificarsi brevi apparizioni, fino al momento in cui il dio diviene *visibile* — e da allora in poi tale rimarrà sempre per il mago. Segue una fase speciale della concentrazione, che mira ad *animare* l'immagine ormai presente. Infatti questa, ad un tratto, *acquista movimento*. Essa si muove, i suoi occhi *guardano*, la sua bocca si apre e parla — tu odi la sua voce, senti il contatto delle sue mani quando ti tocca, vibri per la radiazione che parte da lui.

Giunti a questo punto, la chiusura può essere rimossa. Il mago nasce dal suo ritiro con la creatura che egli ha generato e che può esteriorizzarsi e rendersi visibile anche ad altre persone. Essa è uno strumento invisibile della volontà del mago: non limitato come lui da materia, spazio e luogo, può molto di ciò che gli uomini non possono a causa di queste condizioni.

Gli iniziati a quest'arte avvertono però che come può accadere che un figlio si emancipi del tutto dal padre che gli ha dato la vita, fino a rivoltarsi e volgerglisi contro — analogamente può succedere per l'ente formato dall'azione magica: il dio tende a sottrarsi al suo creatore, a sfuggire al suo potere. Si dice di alcuni di essi che, inviati, non tornarono piú, divenendo forze vaganti, come temibili automi (ricorda, qui, anche, la leggenda kabbalistica del *Golem*). E si dice anche di lotte fra il mago e la sua creatura, e di esiti tragici per il mago stesso, che esse talvolta hanno sortito (1).

(1) Riteniamo che casi del genere debbono essere però interpretati in base ad una forza estranea che, attirata dall'ente psichico creato dal procedimento, di esso abbia preso possesso.
[*N. d. U.*]

Tutto ciò prova che non si tratta di una semplice allucinazione confittasi nella mente nello spaventoso isolamento. E questo è altresí provato dal fatto, che *tu non puoi distruggere di colpo un dio,* una volta che egli abbia conseguita l'animazione. Per *dissolverlo,* ti occorre di nuovo un'opera di mesi, a rovescio, devitalizzando sia l'immagine, sia gli attributi. E tu senti una vita che resiste tenace, come potrebbe resistere quella di un uomo che lotti contro il dissolvimento della malattia.

Quando il dio non sia semplice strumento di magia volgare, ma immagine altamente potenziata di spiritualità, compiutezza di una natura superiore, dio veramente (e tu considera che santi e asceti nelle loro meditazioni, concentrazioni e « imitazioni » delle divinità a cui credono — Cristo, Buddha, ecc. — operano incoscientemente analoga opera di *creazione* di un dio), quando tale sia il caso, una fase ulteriore è l'identificarsi del mago alla sua stessa creatura, sí che ne assorba la virtù e quella sia un secondo corpo, che puoi rivestire quando vuoi per *uscire ed agire.*

Allora lo schema complessivo è questo: l'informe in te ☿ si oggettiva e si coagula intorno ad una immagine, *realizzandone* le virtú; la forma poi scende nell'informe, su cui reagisce, tanto da comunicargli la sua stessa formazione, divenendo cosí il corpo magico « privo di ogni umidità ☿ superflua », con cui il mago direttamente opera opere di azione, di contemplazione e di comunicazione, ascendendo fuor dalla superficie delle Acque, e di nuovo discendendo, possedendo in sé il potere delle due nature.

Il presente scritto di « Abraxa » in parte riprende e parafrasa dati esposti da A. David-Neel a Parigi sulla base di lunghi e diretti contatti con ambienti iniziatici tibetani (A. DAVID-NEEL: Psychische Schulung in Tibet, *in « Die Christliche Welt », nn. 1-2-3 del 1928).*

Ci sembra interessante aggiungere ciò che riferisce D.-N., cioè che nella piú alta tradizione tibetana i procedimenti magici non vengono tanto considerati in vista di applicazioni pratiche, quanto a titolo di riprova di un insegnamento metafisico.

« Non si deve dimenticare — dice D.-N. (n. 3, p. 136) — che

« queste produzioni magiche nella gran parte dei casi costituiscono « soltanto una controparte dell'insegnamento mistico, che deve di- « mostrare al discepolo stesso come l'intero universo, dal supremo « iddio al granellino di polvere, altro non sia che una creazione « del suo spirito »; p. 127: « Il supremo scopo di queste pratiche « [di creazione di un dio] consiste nel render chiaro al discepolo « che gli dèi sono unicamente creature del suo proprio pensiero ». Tu percepisci questa imagine, questo sentimento, questo dio — dice il Maestro al discepolo — e li ritieni reali, ma ecco che ti do i mezzi perché col tuo potere possa suscitare forme, che presentano la stessa evidenza di oggettività. Eppure esse sono apparizioni magiche, che non hanno nulla di sostanziale. Sappi dunque esser della stessa natura anche le imagini, i pensieri, le passioni e gli iddii a cui credi abitualmente. Sappi esser un potere di magia (mâyâ-çakti, *ove* mâyâ *ha il doppio senso di « irrealtà » e di « magia »*) *la vera sostanza di tutte le cose manifestate.*

In altri termini, attraverso la magia si sarebbe condotti all'immaterialismo, alla dottrina dell'unità suprema immanentisticamente (o, a seconda dei punti di vista, trascendentemente) concepita.

Riferisce ancora D.-N. *che chi sia capace di produrre fenomeni come quelli sopra accennati evita di metterli in mostra, non ha interesse di convincere nessuno della loro realtà, e mai comunicherebbe il suo insegnamento a chi ne volesse fare un semplice oggetto di indagine critico-scientifica nel senso occidentale. È soltanto a discepoli che di tempo in tempo essi li mostrano, appunto al titolo della riprova, di cui si è detto, di un insegnamento metafisico e di una corrispondente realizzazione di esso, di là da ogni interesse immediato di curiosità, utilità personale o sensazionalità.*

PIETRO NEGRI

DELL'OPPOSIZIONE CONTINGENTE ALLO SVILUPPO SPIRITUALE

Nel capitolo precedente « Ea » (p. 237) ha scritto: « Uno dei pregiudizî per cui si è pensata possibile l'in- « trusione della morale nell'esoterismo è il ritenere che « lo sviluppo iniziatico sia una specie di prolungamento « naturale dei cosí detti " valori umani " laddove si « tratta di due direzioni discontinue, al pari di quella « orizzontale e di quella verticale ».

Sarebbe stato forse piú appropriato parlare di diversità, nel senso etimologico della parola, e non di discontinuità di direzioni; e, d'altra parte, conviene inoltre osservare che il paragone con queste due direzioni non è troppo preciso perché, se, per ogni punto dello spazio riferito alla terra, non vi è che una sola direzione verticale, esistono invece, per lo stesso unico punto, infinite direzioni orizzontali.

Se, ponendo in alto il cielo ossia lo spirito, ed in basso la terra ossia la materia ed il corpo, si adotta il simbolo della linea verticale per esprimere il *modus vivendi,* non vi è bisogno e non è opportuno di ricorrere ad altre linee per distinguere il *modus vivendi* comune da quello iniziatico; basta infatti, sopra questa unica direzione verticale, distinguere i due sensi, il senso discendente della « caduta » e quello ascendente dell'ascesi. Cosí facendo, il simbolo indica immediatamente che non si tratta di discontinuità o diversità di direzioni, ma addirittura di opposizione, inversione e contrasto. La discordanza rilevata da « Ea » non è che una derivazione ed un caso particolare del radicale antagonismo tra le due tendenze ed attitudini di vita, e noi ci proponiamo appunto di esaminare quest'argomento un poco piú a fondo nella sua generalità e con particolare riguardo alle

difficoltà che ne risultano tra le esigenze della « grande Opera » e la vita quotidiana.

Con questo non intendiamo, naturalmente, di infirmare il valore dello scritto di « Ea », il quale ha tutte le ragioni di combattere il concetto profano che fa dell'esoterismo il semplice, naturale e fatale sviluppo della vita e dei valori umani, nonché di rintuzzare la conseguente intollerante pretesa di imporre, come specifici per l'ascesi, la « moralità », la « cultura », la « devozione » e simili cerotti. La tradizione occidentale afferma da un pezzo che non basta affidarsi alla natura per compiere la grande Opera; occorre, almeno generalmente, ricorrere all'*arte,* arte denominata a volta a volta pastorale, divina, regale, sacerdotale, regia; e, se gli scrittori ermetici dicono che non vi è altro da fare che seguire ed imitar la natura, aggiungono anche che bisogna aiutarla col *rito* e con l'*arte.*

Anticamente, del resto, non si pensava ad una legge universale di evoluzione, per la cui virtú *ognuno dovesse* perfezionarsi, né si faceva dipendere lo sviluppo del singolo da una esaltazione dei valori umani, né consistere, tale sviluppo, nel cambiamento dell'uomo comune in uomo buono ed ottimo. Si trattava non di prolungare la fase umana di vita, ma di porvi termine. Perfetto, nel significato etimologico della parola, è appunto colui che ha compiuto, che è giunto alla fine ed alla fine della fase umana; l'iniziazione segna l'inizio di una vita nuova e conseguentemente la fine e non la continuazione ed il miglioramento della vecchia. Perciò non è possibile identificare il perfetto, l'iniziato, con l'uomo dabbene, la cui prerogativa non è la sapienza ma sibbene la dabbenaggine.

L'idea e credenza moderna della evoluzione spirituale, cui l'intiera umanità ed ogni singolo individuo sarebbero necessariamente soggetti, differisce sotto molti aspetti dalla dottrina della caducità umana e della stabilità

iniziatica [1]; pure storicamente le si ricollega in quanto è andata formandosi a traverso varie fasi partendo proprio da uno svisamento della dottrina della salvezza esoterica. La credenza nella « similitudine » e nella « fratellanza » di *tutti* gli uomini, tutti eguali dinanzi a Dio perché tutti egualmente figli di Dio, la miserabile attribuzione di un carattere antropocentrico ed antropomorfico alla giustizia di Dio, e la conseguente candida, egoistica, mercantile e consolante fiducia nei *compensi* della vita presente o futura, spinsero a profanare in senso democratico la dottrina della salvezza, prerogativa dell'iniziato, illudendosi di metterla alla portata di ogni credente; l'*arte* e la catarsi si ridussero alla devozione ed alla morale; e cosí ogni dabben credente ebbe nella fede, la morale e la devozione quanto occorreva per raggiungere una salvezza a buon mercato. Basta ora applicare il concetto non piú a tutti i credenti ma a tutti gli uomini, sostituire alla fede in Gesù quella nella evoluzione, mollare la devozione ed abbrancarsi disperatamente alla morale, per ottenere la teoria moderna della evoluzione spirituale dell'uomo con lo specifico della moralità.

Sia detto di passata nonché per rendere a Cesare quel che è di Cesare: la responsabilità di questa profanazione non ricade intieramente e direttamente su Gesù. Egli infatti non ha detto che tutti son chiamati al Regno dei Cieli; ha detto che *molti* (e molti non è che una parte piccola o grande di *tutti*) son chiamati, e (tra questi) pochi sono gli eletti (*Matt.*, 22, 14); poiché « è stretta la porta ed angusta la via che mena alla Vita, e pochi sono coloro che la trovano » (*Matt.*, 7, 14). E non soltanto vi erano dunque di quelli che non erano neppure chiamati, ma Gesù esortava i discepoli a fare attenzione a non dare ciò che è santo ai cani ed a non gettare le perle dinanzi ai porci, pure ingiungendo loro di predi-

[1] Circa questa dottrina e la terminologia tradizionalmente usata per esprimerla vedi: A. REGHINI, *E. Cornelio Agrippa e la sua Magia*, pp. 142-152, nel Vol. I della *Filosofia Occulta* di E. C. AGRIPPA, Fidi, Milano, 1926.

care simultaneamente la buona novella a tutte le genti, ad ogni creatura (*Marco,* 16, 15), porci dunque tutt'altro che esclusi. Se è lecito ragionare, bisogna concludere che nella predicazione del Vangelo le perle non dovevano esser poste precisamente in evidenza, e che questa predicazione, rivolta a tutti, non costituisce, di per sé stessa, quella tale chiamata che era rivolta soltanto a molti.

La faccenda, attenendosi agli insegnamenti di Gesù, non era poi troppo agevole. Ma il germe democratico insito nella nuova religione, le esigenze dei singoli, le opportunità tattiche del proselitismo, lo spirito di fratellanza ebbero in pratica il ssopravvento; e la salvezza, o quanto meno la possibilità della salvezza, venne applicata si può dire a tutti. Per conseguirla bastava *credere* nel Padre (1) o nel Figlio (2) od in tutti e due, poco curandosi dei passi di Matteo sopra citati e riducendo a mere cerimonie la nascita d'Acqua e di Pneuma necessaria per entrare nel Regno dei Cieli (*Giov.,* 3, 5). La credenza nella « similitudine » e nella conseguente naturale parità di destini per tutti gli uomini, una volta radicatasi nella testa della cristianità, è rimasta quale ben accetto ed inconscio postulato anche in moltissimi che dal cristianesimo si sono o credono essersi allontanati, siano essi spiritualisti o no. Non son poche poi le correnti e le sette contemporanee cui è sembrato concludere un magnifico affare innestando la teoria « scientifica » dell'evoluzione su questa loro credenza e dando apparenza scientifica alla loro dottrina della evoluzione

(1) *Giov.,* 5, 24.

(2) *Giov.,* 3, 36: « Chi crede nel Figliuolo ha vita eterna, ma « chi non crede al Figlio non vedrà la vita, ma l'ira di Dio dimora « sopra di lui ».

Nel Nuovo Testamento, con perfetta concordanza psicologica con l'antico, si agita spesso questo spauracchio dell'ira divina (vedi ad es. anche *Giov.,* 6, 40). Qualche miscredente potrà forse pensare che fare dell'ira, uno dei sette peccati mortali, un attributo della divinità, contrasti alquanto col concetto della perfezione divina. È bene peraltro tenere presente che, secondo quanto dice Paolo (*Gal.,* 5, 22) e Luca (18, 7), Dio ha la grande virtú di esser *lento* ad adirarsi!

spirituale, obbligatoria e garantita, e della salvezza assicurata per tutti (1).

Tra queste vi sono movimenti ed organizzazioni che accampano pretese iniziatiche e che bandiscono quale dottrina esoterica tali loro pii desiderî; e sono proprio quei movimenti che considerano lo sviluppo iniziatico come una specie di prolungamento naturale dei cosí detti valori umani e che, dopo avere garantito l'inevitabilità dell'evoluzione spirituale, raccomandano, non si capisce bene perché, di aggrapparsi alla morale come ostrica allo scoglio. Per i teosofisti, per molti spiritisti e per altri varî che omettiamo di specificare, questa vita è una specie di scuola dove si viene per apprendere una determinata lezione; dopo di che, se non si è appreso nulla o se non si è appreso sufficientemente, si ritorna ad incarnarsi; e, per quanto questa scuola venga in questo modo ad esser composta prevalentemente da ripetenti e zucconi, la potenza della evoluzione finisce, piú o meno alla svelta ma sicuramente, col far progredire tutti, facendo accedere ad altre, gaie e successive fasi del medesimo genere nelle « catene planetarie », sino a che *spinte o sponte* si arrivi alla iniziazione ed oltre.

Col tempo, con la paglia, col Karma e con la reincarnazione maturano anche le sorbe, assicura la dottrina teosofistica, con consolazione grande delle... sorbe. Cosí il *memento* iniziatico: *ars longa, vita brevis,* non ha piú ragione di essere; tempo ce n'è sempre, e chi non la spunta in questa vita può aspettare la prossima reincarnazione, e poi quell'altra, e cosí di seguito; sintantoché, pur non avendo nessun ricordo del proprio passato e della propria identità attraverso le varie incarnazioni, anche il piú recidivo dei ripetenti finisce con l'arrivare in paradiso grazie al provvidenziale *tapis roulant* della reincarnazione!

(1) Una delle piú recenti ibridi commistioni fra evoluzionismo e religione con uno sfondo perfino di filosofia o teologia della natura è costituito dalle teorie del gesuita Teilhard de Chardin, che hanno trovato ampio credito fra i cattolici « progressisti » [*N. d. U.*]

Bando alle rosee illusioni e guardiamo romanamente in faccia la realtà.

La possibilità di vivere nel mondo materiale come coscienza individuata è legata, almeno ordinariamente, alla possibilità di esistere e di sussistere dell'organismo corporeo individuale. Per attuare questa possibilità, occorre, generalmente, conformarsi alle condizioni del mondo fisico ed attenersi alle sue leggi; teoricamente, ed a stretto rigore logico, parrebbe che il solo organismo corporeo dovrebbe essere in tal modo vincolato, ma praticamente, in virtú del rapporto tra la coscienza e l'organismo, le necessità della vita materiale esercitano di riflesso una loro azione anche sopra la coscienza.

Osserviamo anzitutto che se l'organismo sussiste è solo grazie ad un continuo ricambio, ad una continua assimilazione di elementi estranei accompagnata da una continua eliminazione. Questo ricambio avviene in parte senza speciali difficoltà come per la respirazione, ma richiede invece molto spesso attenzione, lavoro e lotta come per il cibo, necessario a ristorare l'organismo degli animali, non ultimo l'uomo. Né il provvedere al nutrimento basta senz'altro ad assicurare il mantenimento dell'organismo: occorre difenderlo da tutte le forze che ne possono determinare la distruzione; in un mondo retto dalla ferrea legge *mors tua vita mea,* non basta provvedere al proprio nutrimento, bisogna badare a non divenire preda e nutrimento altrui.

Ora, ogni organismo vivente, espressione in forma definita della vita universale, vuole anzitutto vivere e sopravvivere. È una profonda brama di vita che si manifesta come istinto di conservazione, stimola la coscienza ad occuparsi e preoccuparsi dei bisogni dell'organismo, e nei momenti di pericolo emerge lucida ed irresistibile tutto sommergendo nella disperazione della difesa suprema ([1]). Ben poche sono le voci capaci di superare la sua voce: l'amore sotto tutte le sue forme, l'istinto di

([1]) Cfr. con la brama di cui parla « Abraxa », vol. I, cap. I, p. 23.

conservazione della specie, il fanatismo delle credenze, la spinta interiore ad una metamorfosi.

La coscienza da questa profonda brama di vita è adunque continuamente spinta e spronata a guadagnarsi il modo di esistere in una vita che in terra, mare ed aria è fatta di lavoro e di lotta. I tempi felici del paradiso terrestre sono infatti passati da un pezzo e non sono ancora arrivati i tempi idilliaci profetizzati dalle oleografie che rappresentano il mite Gesù in mezzo al solito innocente agnellino e ad un leone infrollito e vegetariano. Oggi, come ai tempi di Eraclito, la legge della vita è la guerra, il πόλεμος, lo *struggle for life,* e sarebbe già molto se bastasse il sudore della fronte per procurarsi il pane. E quanto ad imitare i gigli della valle, l'impresa, con questi lumi di luna, non è troppo raccomandabile; si può fare, specialmente con l'aiuto di organizzazioni *ad hoc* che soddisfano, come diceva il Belli, *la voja da campa' senza fatica,* ma presenta i suoi svantaggi; eppoi non tutti possono essere cosí egoisti da acconciarsi a vivere alle spalle altrui.

Ben è vero che nonostante tutte le fatiche, gli sforzi e le lotte, l'individuo è alla fine destinato a soccombere; ma, anche quando ne abbia coscienza e se ne ricordi, non è certamente con i ragionamenti che si può persuadere l'istinto di conservazione a desistere dai suoi appelli e dalle sue imposizioni; perciò l'individuo persiste nella sua attitudine e polarizza la sua attenzione nella diuturna lotta sino alla fine del suo ciclo di vita, ossia, in generale, sino alla morte e talora sino ad una palingenesi.

Ora, quel che ci interessa rilevare si è che l'inesorabile legge, che fa della vita una lotta mortale, ha per effetto di esercitare un perenne e tirannico richiamo sull'attenzione della coscienza, vincolandola in tal modo alle condizioni ed al piano materiale di vita. Ciò determina, o per lo meno contribuisce a determinare, la identificazione e la limitazione della coscienza nella coscienza individuale organica, la cui attenzione è polarizzata verso l'esterno. Difatti il nutrimento necessario all'orga-

nismo si trova fuori di esso, e fuori, nel mondo esterno, si trovano pericoli e nemici che ne minacciano l'integrità e la vita; i sensi e l'esperienza gliene forniscono ripetutamente la percezione. Perciò, dominato e sospinto dall'istinto della conservazione, con i sensi affinati dall'esperienza, l'individuo concentra la sua attenzione verso questo mondo esteriore, mantenendosi vigile ad ogni evento e sempre pronto ad agire ed intervenire.

Per le condizioni stesse della vita corporea l'attenzione della coscienza *deve* adunque badare incessantemente all'esterno; conseguentemente essa si concentra, si fissa, si polarizza nelle percezioni esteriori e l'abitudine di vivere per e nella realtà sensibile ordinaria diviene in essa una seconda natura.

Ora, questa esasperazione della sensibilità corporea, questa concentrazione nell'ordine materiale di percezioni, è naturale che avvenga di solito a scapito parziale o totale della sensibilità per le percezioni di ordine diverso e superiore. Ogni attenzione è accompagnata e quasi diremmo resa possibile da una concomitante disattenzione. L'attenzione rivolta attraverso ai sensi alla vita ed al mondo esteriore è accompagnata da una disattenzione per la vita ed il mondo interiore; l'abitudine a stare in ascolto a quanto avviene nel mondo esteriore porta con sé l'abitudine a non porgere ascolto alle voci del mondo interiore: e cosí le sensazioni interiori, rade e deboli, passano inavvertite, la sordità spirituale si rinsalda e diventa una condizione *normale*, e la coscienza, inconsapevole ed ignara di questa sua sordità finisce non soltanto con l'ignorare la stessa esistenza di una realtà interiore, ma col negarne la possibilità e col non saperla neppure concepire.

Concludendo, le esigenze della vita fisica sviluppano ed affinano i sensi e gli organi di difesa e di offesa, quindi anche l'intelligenza, ma non sviluppano la spiritualità. La supposta legge del progresso spirituale non è affatto inerente alle condizioni della vita materiale; tutt'altro. La ferrea necessità dell'adattamento all'ambiente comporta anzi l'offuscamento e la perdita della sensibi-

lità spirituale, adombrata nel mito della « caduta ». E per la legge d'inerzia, che vale in fisica come in metafisica (*quod est superius est sicut quod est inferius*), la coscienza permane in tale condizione sin tanto che un'altra forza, una nuova forza, non entri in campo ad equilibrare, a vincere od a comporsi con l'istinto della conservazione dell'individuo (1). Abbiamo accennato ad alcune di queste forze. Tra queste ci interessa considerare la volontà di conservazione della coscienza individuale, da non confondere con l'istinto di conservazione dell'organismo corporeo, volontà intelligente ben distinta dal bruto ed imperioso istinto.

Volontà intelligente, perché le vaghe e cieche aspirazioni, per sé stesse, non possono far rinvenire il filo di Arianna nel labirinto.

Occorre prima rendersi conto dello stato delle cose, occorre capire che bisogna sottrarre la coscienza al servaggio dell'istinto, che bisogna liberarsi dall'abitudine di sentire la vita *sub specie exterioritatis*. Adagiarsi in una credenza, affidarsi alle norme di una morale, sdraiarsi nella carrozza di tutti della reincarnazione, struggersi dalla devozione, allungare il collo in attesa del panierino della grazia non serve, altrimenti, a nulla.

Sembra una cosa semplice e non lo è. Per quanto si faccia e si dica si urta nella incomprensione; e fa pena vedere come siano infette di materialismo e di antropomorfismo le grossolane concezioni di tanti sedicenti spiritualisti. Si potrebbero addurre numerosi esempi di questa incapacità ad afferrare il senso della realtà spirituale; ci contenteremo di rilevare l'esempio tipico offerto dai discepoli di Gesù.

Fine precipuo di questo profeta asiatico fu quello di predicare l'« Evangelo del Regno ». Parlando alle masse egli ricorreva alle parabole, « acciocché vedendo non vedano e udendo non intendano » (*Luca*, 8, 10), ma parlando ai discepoli cui riteneva fosse dato intendere il

(1) Oltre che sulle ragioni sopra esposte la inesistenza di una legge della evoluzione spirituale universale poggia sopra ragioni di indole affatto diversa; ma preferiamo astenerci dall'indicarle.

mistero del Regno dei Cieli, egli si sforzava di far loro comprendere di che si trattava. Tempo e fatiche gettati al vento! Quei levantini si ostinavano a concepire la cosa materialmente e ad aspettare l'avvento di lí a poco di un nuovo regno politico. Nonostante le esplicite dichiarazioni contenute in Marco (12, 34) e Luca (9, 62; 16, 16) e la categorica affermazione: « E non si dirà: Eccolo qui, o eccolo là, perciocché ecco il regno di Dio è dentro di voi » (*Luca,* 17, 21), essi, i discepoli di Gesù, « stimavano (*Luca,* 19, 11) che il regno di Dio sarebbe apparso subito in quell'istante » (in cui Gesù si avvicinava a Gerusalemme). Ed in questa loro incomprensione persistono sino all'ultimo, poiché li vediamo chiedere a Gesù apparso loro dopo la morte: « Signore, sarà egli in questo tempo che tu restituirai il regno ad Israele? » (*Fatti degli Ap.,* 1, 6). Dopodiché può anche apparire superflua la loro onesta dichiarazione (*Fatti,* 4, 13) che essi erano degli analfabeti e degli idioti.

Analoga incomprensione a proposito della dottrina della resurrezione; ed è naturale, poiché le due dottrine sono legate l'una con l'altra. Nei Vangeli se ne parla con una terminologia oscillante ed equivoca: talora si parla di resurrezione dai (ἀπὸ) morti (per es. *Matt.,* 14, 2) piú frequentemente espressa con ἐχ (per es. *Luca,* 20, 35; *Marco* 12, 25; *Giov.,* 20, 10) e tal altra si parla di resurrezione dei morti (per es. *Matt.,* 22, 31): Paolo usa indifferentemente le due espressioni (per es. 1 *Cor.,* 15, 12). Infine la grossolana e popolare idea ebraica della resurrezione della carne spunta fuori nei *Fatti degli Apostoli* (2, 26) con una citazione del 16° salmo. È sempre il medesimo processo di materializzazione che è in atto. Né basta. Mentre Gesù fa intendere abbastanza chiaramente (*Matt.,* 22, 21-32; *Marco* 12, 25-28) che l'anastasi non è fatta per i « morti » ma è al contrario riserbata ai soli « viventi » (nel Regno dei Cieli, che è naturale sopravvivano), si è finito col largire questa resurrezione della carne indistintamente a tutti, dannati compresi (*Fatti,* 24, 15).

Sarebbe oltremodo istruttivo seguire nelle sue fasi

questo processo di progressivo offuscamento della comprensione spirituale. Lo stesso Paolo che rimprovera ai fedeli di esser divenuti ottusi d'orecchio (*Agli Ebrei,* 5, 11), lo stesso Paolo che dice categoricamente che la carne ed il sangue non possono ereditare il regno di Dio (1 *Cor.*, 15, 50), quando parla del suo rapimento al terzo cielo (2 *Cor.*, 11, 2), non sa dire se fu col corpo o senza il corpo ed ammette quindi implicitamente che al terzo cielo si possa anche andare col corpo, come in un qualunque posto. E questo avveniva poco dopo la morte di Gesù! Come vadano le cose oggi ci asterremo dal considerarlo: diremo solo che le invettive indirizzate da Gesù (*Matt.,* 23, 13-15) ai sacerdoti ed alla Chiesa del suo tempo non ci sembrano divenute anacronistiche!

Riconosciuta l'antitesi radicale tra le condizioni e le esigenze della vita fisica e quelle della vita spirituale, occorre, risolutamente, far macchina indietro. Non si tratta piú di risolvere l'assillante *problema* della vita quotidiana, si tratta di affrontare il *mistero* immanente della vita eterna; il problema dell'esistenza deve cedere il campo al mistero dell'essere. Bisogna cessare di vivere *sub specie exterioritatis* e cominciare a vivere *sub specie interioritatis*. L'inizio della via iniziatica consiste nell'internarsi, nell'*inire*; *visita interiora terrae, rectificando invenies occultum lapidem veram medicinam*. Se invece delle espressioni interno ed esterno si usano quelle di alto e basso, superiore ed inferiore, ossia si fa uso del simbolismo della linea verticale, questo simbolo suggerisce immediatamente, anche esso, quale è la via da tenere: smettere di discendere, di cadere, e cominciare a risalire, a rialzarsi, a *re-surgere* A questo semplice e fondamentale concetto e simbolo si ricollegano gran parte dei simboli usati nelle cerimonie iniziatiche e gran parte della terminologia tradizionale. Alla « caduta » umana si contrappone l'anastasi, l'*egersi,* la resurrezione dell'iniziato, alla *caducità* umana la *stabilità* iniziatica.

Una prima percezione della realtà interiore può talora affiorare spontaneamente ed improvvisamente: ne abbia-

mo già parlato nel primo capitolo del primo volume, riportando una nostra esperienza. Ma tali esperienze possono esser rare, la loro durata è breve, e chi ne è protagonista, sorpreso dall'inatteso avvento della nuova condizione di coscienza e tutto compreso di essa, la lascia sfuggire senza poterla *fissare*. Parimente transitorî sono i consimili risultati che si possono ottenere ricorrendo alle « acque corrosive », che presentano inoltre parecchi inconvenienti, sia per le scosse o per il logorio dell'organismo, sia per il pericolo di bruciare lo Zolfo con un Fuoco eccessivo ed improvviso, sia ancora perché è possibile cedere alla tentazione di lasciarsi andare deliberatamente e permanentemente seguendo la voluttà del distacco. *Experto crede Ruperto*. La *via regia*, la strada maestra è un'altra. È quella tradizionale dell'arte e del rito.

Ma neppure l'Arte Regia può fare sparire il contrasto tra le condizioni e le esigenze peculiari alle due attitudini di vita; tale contrasto anzi si accentua necessariamente in alcune operazioni del rito che richiedono un isolamento ed una tranquillità affatto speciali. Anche per dormire si sente la necessità di un ricovero e di un riparo; bisogna abbandonare la posizione abitudinaria di attenzione e di difesa, accontentandosi delle residue percezioni uditive; e l'individuo, che si sente perciò esposto ai pericoli ed ai disturbi, cerca di provvedere a questa inevitabile sua inefficienza prima di ritrarre la propria coscienza nel sonno, procurandosi un riparo artificiale, ponendosi al sicuro, isolandosi e nascondendosi. Si comprende che l'isolamento e la tranquillità sono necessari anche quando si vuole raggiungere la condizione interiore del *silenzio*.

E vi è da osservare che, mentre nel caso del sonno la stanchezza finisce con l'attutire ogni sensibilità, sicché è possibile dormire nonostante la molestia degli insetti e persino in mezzo all'inferno scatenato da una incursione di areoplani; invece, quando, nel rilassamento e nell'immobilità assoluta del corpo, la coscienza si sprofonda nel silenzio rituale, la sensibilità non si attutisce;

al contrario, si affina ed esaspera, e se l'attenzione si lascia deviare da un qualunque richiamo del mondo esteriore non è evidentemente possibile raggiungere simultaneamente il silenzio. Una volta raggiuntolo, per altro, l'inconveniente dei rumori non è piú tanto grave, perché, a somiglianza di quanto accade nel sonno, le sensazioni uditive, o non sono neppure avvertite, o non turbano la coscienza, che non se ne interessa e non accorre piú all'istintivo richiamo.

Questo inconveniente dei rumori è specialmente sentito da chi dimora in una grande città dove non ha mai requie la tempesta infernale dei rumori improvvisi e laceranti, congegnati di proposito in modo da richiamar per forza l'attenzione: trombe, fischi, campanelli, campane, sirene e simili diavolerie. Eppure questo è ancor nulla in paragone al fastidio della musica; oltre al rumore, entra allora in campo l'azione magica del suono e il ritmo della melodia interviene a turbare l'andamento regolare della respirazione basato sul ritmo delle pulsazioni. La faccenda si aggrava per chi abbia la disgrazia di avere un temperamento musicale; figuratevi di esser riusciti, superando il fastidio del chiasso stradale, ad assorbirvi o quasi nelle operazioni del rito e di sentire all'improvviso, nell'appartamento vicino, scatenarsi i ritmi assurdi di una radio o di un giradischi; c'è poco da fare e non serve a nulla sfogarsi pensando che il principale difetto del prossimo è quello di esistere. E se anche si riesce a superare il ritmo e la trascinante melodia, quali sforzi e quante... *ave marie!*

In campagna, sotto questo rispetto, le cose vanno assai meglio; ma anche in campagna non si può impedire ai cani di abbaiare insistentemente alla luna, ed al chiù di venirsi a ficcare proprio sotto la vostra finestra per lanciare nella pace notturna la tristezza solitaria del suo intermittente richiamo. Sono le infinite ed incessanti manifestazioni della vita fisica che per loro natura vengono a disturbare ed a richiamare chi si accinge a ritrarre da questa forma di vita la propria coscienza.

Altro guaio: gli insetti. Con la sensibilità acuita dal

rito la mosca che cammina sul lino del camice sembra una cavalletta; e si sente distintamente il rumore fatto dalla pulce che nel saltare urta nel camice o nel muro. Anni sono facevamo il rito in una stanza interna di una vecchia torre isolata sul mare, con le pareti di enorme spessore. Condizioni ideali; unico bipede all'ingiro il falco che di quando in quando si levava a volo su con rapaci strida. Sola apertura un piccolo finestrino nella spessa muraglia; ma tra la sua intelaiatura sconnessa dalle intemperie ed il muro eravi un piccolo interstizio, attraverso il quale, attirato probabilmente dall'odore dei profumi, una volta penetrò un calabrone. Ce ne accorgemmo, all'inizio del rito, a cagione del rumore che faceva con le zampette camminando sul pavimento! E disgraziatamente gli insetti non si limitano a fare rumore, vi toccano e vi pungono. L'abitudine e l'istinto vi spingono allora a cacciarli ed a grattarvi nella parte offesa; ma durante il rito non si può farlo senza troncare; e conviene rimanere immobili vincendo l'insostenibile prurito e la voglia prepotente di accompagnar la prudenza colla grattitudine. Questi sono alcuni degli ostacoli, meschini ma noiosissimi, che la vita quotidiana frappone alla pratica del rito, e che è difficile eliminare. L'*otium religiosorum* richiede, o richiederebbe, anche per questo motivo un'oasi di pace e di silenzio e gli eremiti, i monaci e tutti coloro che amano il prossimo quando è... distante, godono sotto questo rispetto di condizioni privilegiate. Ma il benefico contributo di questa condizione esteriore non basta, e non siamo affatto sicuri che gli Ordini contemplativi ne sappiano oggi approfittare.

Questi ostacoli si presentano sùbito e la loro derivazione dal mondo esteriore è chiara ed evidente. Ve ne sono altri in cui questa connessione è meno diretta, pur essendo essi sempre il risultato dell'intervento dell'istinto di conservazione. Per esempio, durante il rito avvengono talora delle specie di slittamenti bruschi ed inaspettati, sopravvengono nel profondo sottili e non peranco note sensazioni ed esperienze; e non sempre si riesce a dominarsi cosí prontamente e sicuramente da

eliminare il turbamento della sorpresa e la paura istintiva che ne paralizzano e ne troncano lo svolgimento.

Ma il lavoro per compiere la grande Opera non si esaurisce tutto nelle speciali pratiche del rito cui fin qui ci siamo riferiti. Occorre anzi *fissare* gli stadî raggiunti e tenerli sempre presenti durante tutta la giornata. Bisogna quindi rimanere sempre pienamente coscienti e padroni, senza farsi prendere dalle occupazioni della vita, senza farsi incatenare e travolgere dagli eventi. Ora, in numerose contingenze è necessario intervenire con prontezza ed energia, e per una lunga abitudine la tendenza ordinaria in questi casi è quella di concentrare in essi tutta l'attenzione, obliando il resto ed obliandosi. Bisogna stare in guardia contro questa tendenza, vincerla e, pur agendo coscientemente e secondo richiede opportunità, non decadere dal livello spirituale raggiunto e non circoscriversi o polarizzarsi in una contingenza o direzione particolare. Anche qui l'ostacolo da vincere ha la medesima natura e provenienza che abbiamo riscontrato precedentemente.

Lo sviluppo spirituale, lungi dall'essere un portato naturale della vita, non è affatto favorito dalle ordinarie circostanze esteriori e dalle tendenze acquisite. Esso è il frutto del lavoro e dell'arte: è l'opera per eccellenza, la *grande opera* cui lavorano *ritualmente* secondo le norme dell'*Arte Regia* tutti gli edificatori e tutti i veri alchimisti.

ALCUNI EFFETTI DELLA DISCIPLINA MAGICA: LA « DISSOCIAZIONE DEI MISTI »

Ciò che diremo va preso con la riserva generica della differenza fra reazione e reazione a seconda degli individui e dei metodi usati. Cosí non è detto che i fenomeni cui accenneremo si presentino necessariamente in tutti, e allo stesso modo.

Abbiamo spesso dichiarato l'invariabilità dei principî e delle esperienze essenziali riferentisi al piano metafisico. Ma a questo piano bisogna anzitutto *arrivarci*. Il che implica un lavoro preliminare, lavoro che partendo dalla diversità degli individui, e potendosi eseguire con mezzi non identici, è da aspettarsi che produca fenomeni variabili, per quanto ne resti costante la causa, che è ciò che accade nella compagine dell'essere in un incipiente trascendimento della condizione individuale. Fino a che dura la traversata delle « Acque », l'ascesa dello stelo verticale attraverso di esse sino al loto che si apre all'aria libera, non è da pensare a quell'invariabilità, che si riferisce al campo puramente metafisico. L'ambiente, l'epoca, la persona, l'eredità di questa e cosí via potranno invece avere la loro influenza.

Avvertiamo inoltre che qui si tratterà solo di alcune reazioni elementari, scelte fra quelle che hanno un aspetto *negativo*. Ciò, perché, nel caso, non ci si allarmi, ma, essendo prevenuti, si conosca il loro significato e si persista nella pratica.

* * *

Una prima reazione può essere un risveglio dell'istintività e dell'automatismo. Molti se ne sorprendono; ma la cosa è naturale e prevedibile.

Si sa che l'individuo non è un essere *uno* (ben lunga è la via per giungere a tanto), ma un « composto ». Alle varie componenti, le quali appaiono nelle singole *facoltà*, ci si è identificati. La pratica tende a sciogliere questa « simpatia » ed a far sí che l'Io si costituisca in un certo modo in sè stesso. Ora è naturale che via via che ciò accade, le varie facoltà acquistino una corrispondente autonomia, il che produce appunto il fenomeno dell'accentuazione dell'automatismo e dell'istintività.

Sapendo di che si tratta, bisogna dunque restare calmi dinanzi ad eventuali fenomeni del genere, che talvolta possono produrre una specie di incapacità di organizzazione nella vita mentale: a suo tempo sopravverrà una

forma superiore di unità, che prende il luogo di quella puramente aggregativa e contingente dello stato ordinario. Come esempî, si possono indicare movimenti spontanei, o parole che ci sfuggono, con tendenza a ripetersi uguali, spesso in relazione fissa con dati corsi di pensieri; oppure sono alcune forme del pensiero stesso che si ripetono, costituendo dei monoideismi, con corso leggermente ossessivo.

Un altro fenomeno derivato dall'automatismo, è la prevalenza dei decorsi mentali a carattere *associativo* su quelli di carattere raziocinativo: un pensiero porta automaticamente ad un altro, in virtú di contiguità e di analogia, invece che per un nesso ragionevole e controllato. Chi non mantenga la calma di un osservatore ma si identifichi a queste trasformazioni interne, è esposto a dei pericoli anche nel campo della dottrina: egli è portato a vedere le connessioni piú stravaganti fra cose o avvenimenti che connessioni non hanno. Questa è l'origine *positiva* di una serie di confusioni, di ravvicinamenti e comparazioni arbitrarie, di deduzioni fantasiose, che certi occultisti pensano in buona fede di poter riferire ad una luce e ad una comprensione superiori da essi raggiunte, mentre, di fatto, si tratta di un divagare e di un fantasticare.

Si comprende da questo, che bisogna sempre ricordarsi che i fenomeni interni non hanno principio e significato in sè stessi; bisogna guardarsi dal soggiacere alla evidenza che essi possono rivestire per cercar invece di scoprire ciò che sta dietro ad essi, una volta che essi siano stati assunti nel valore di *sintomi*.

All'accennarsi della dissociazione, ogni singolo elemento, autonomizzandosi, adatta maggiormente la propria fisonomia alle forze, agli impulsi e ai pensieri occulti che vi si manifestano. Questi stati possono dunque anche valere come una condizione favorevole per un'effettiva conoscenza di sé. È noto che il metodo *psicanalitico* lavora appunto sulle associazioni spontanee e sulle manifestazioni automatiche della psiche per sorprendere contenuti di quest'ultima, che di solito restano

subcoscienti. Vi è solo da osservare che un tale contenuto non è l'Io, ma anzi ciò che nell'Io è non-Io. L'Io è invece ciò che se ne distingue e che distinguendosene, per cosí dire se lo fa apparire di fronte, tanto da conoscerlo oggettivamente.

In certi casi, anzi, questo non è un modo di dire, ma un'espressione propria: quando in questi stadî di dissociazione l'immaginazione si trovi allo stato libero, possono prodursi vere e proprie *visioni*. Abbiamo già detto a piú riprese che queste visioni vanno conosciute come proiezioni simboliche del contenuto della psiche (quello, da cui ci si è distinti) e delle forze che si muovono nel corpo ([1]). È, sí, vero che ad un piano piú profondo questo contenuto e queste forze manifestano degli esseri reali non-umani. Affinché nella visione possano apparire questi esseri occorre però che l'Io sia completamente *vuoto*, che la capacità delle reazioni soggettive sia assolutamente neutralizzata: e questo è uno stadio che sta assai di là dalle fasi che noi qui consideriamo.

È vero, tuttavia, secondo l'espressione di un antico manoscritto kabbalistico, che « nelle facoltà purificate, « rese trasparenti come il cristallo, appaiono prima i dèmo« ni [fase soggettiva], poi gli dèi [fase oggettiva] ».

Qui basterà indicare, oltre al confusionismo dottrinale, l'illusione di una pseudo-chiaroveggenza visionaria come uno degli effetti che si verificano in chi non si rende ben conto di ciò che la sua pratica ha provocato e si lascia invece giocare dalle reazioni.

* * *

Ad uno stadio piú avanzato si produce una dissociazione altrimenti profonda. Si tratta ora delle facoltà il cui intreccio costituisce il nucleo stesso della personalità: pensare-sentire-volere. Il legame naturale che di solito congiunge questi tre elementi in una certa misura si scioglie, onde essi si presentano alla coscienza come tre po-

([1]) Fenomeni analoghi si verificano nel campo della psicopatologia, come in certe forme di schizofrenia.

tenze a sé. Mentre in generale (ci riferiamo alla vita ordinaria) non vi è pensiero che non sia legato ad una qualche sensazione e che non abbia un qualche significato per l'azione — come non vi è azione (volontà) che non parta da qualche emozione o sensazione e non si colleghi a qualche rappresentazione mentale — né vi è stato emotivo puro, senza relazioni ad immagini e ad impulsi per la volontà — mentre di solito si hanno queste forme miste, il cui legame non è arbitrario, ma fissato, con carattere di larga uniformità, per la gran parte degli uomini di una stessa razza e di una stessa epoca — ora sopravviene l'esperienza del manifestarsi allo stato puro e indipendente di queste tre energie fondamentali. E il carattere d'*impeto* di tali manifestazioni le fa apparire quasi come non piú dipendenti dal soggetto particolare.

La natura di queste esperienze difficilmente saprebbe essere comunicata a chi non le abbia attraversate: sono apparizioni di pensieri che si presentano a mo' di enti assoluti, ghiacci e taglienti come cristalli, assolutamente staccati da tutto ciò che è vita. Sono determinazioni incondizionate della volontà che si afferma soltanto per affermarsi, che vuole sé stessa, passando sopra ad ogni immagine, motivo o sentimento. Sono infine stati emotivi, in esaltazioni o in abbattimento, che si manifestano senza ragioni e pervadono fin sul profondo l'anima, con carattere di *immensità,* sopraffacendo ogni contenuto mentale.

Bisogna rilevare che ciò stesso che origina questi fenomeni offre simultaneamente una base per difendersene, giacché col distacco si va vieppiú realizzando un Io che *non è* ciò che pensa, vuole o sente, essendo una semplicità poggiata soltanto su sé medesima. E come massima-base, si tratta appunto di *non aderire* a dette reazioni. Con l'impaurirsi e lo sforzarsi a reprimerle, si apre loro una porta: meglio lasciarle fare, senza aggiungervi la menoma partecipazione, attendendo che si esauriscano — quasi che si trattasse di animali che si conducono con calma a ciò che essi vogliono, pur che ritornino tranquilli; non cessando però di osservare attentamente ogni fase del loro decorso ed intervenendo solo quando si vede che esse

passano il limite, quanto all'una o all'altra conseguenza nel mondo esteriore.

Ciò che abbiamo detto dà modo di comprendere la psicogenesi delle tre attitudini, mistica (devozionale), magica in senso stretto e intellettualistica dinanzi al mondo spirituale: esse sorgono appunto dall'identificarsi ad una delle tre energie — sentimento, volontà e pensiero — che ha preso il sopravvento. E quando l'identificazione non ha il valore di un atto cosciente e libero, il giudizio non saprebbe essere dubbio: di rigore, *si tratta di casi di ossessione*. Nel manifestarsi allo stato puro di dette energie, ritenute di proprietà dell'Io, si rivelano effettivamene tre « spiriti », o forze cosmiche non-umane, delle quali qui è inutile dire il nome: l'Io che voleva distaccarsi, costituirsi a sé, col risolversi in una delle dette direzioni entra invece nella loro orbita. L'« ascesi » è interrotta e lo sviluppo può pure proseguire, ma sotto l'ascendente di uno di questi tre « spiriti ».

Noi abbiamo premesso di considerare situazioni determinate dall'azione dell'Io. Ma processi analoghi possono anche prodursi in via apparentemente spontanea, per cause remote, senza nessuna intenzione iniziatica. Tanto maggiore è allora la difficoltà di *conoscere* e, quindi, di orientarsi ed essere attivi.

Quando si resti al centro, senza flettere, ciò che come controparte positiva si acquista è la facoltà di « *aprire e chiudere* ». Usata libera, ogni facoltà manifesta un potere, che allo stato di miscuglio non si poteva sospettare. E soltanto allora è possibile conoscere certe forze cosmiche. Si possono neutralizzare anche, completamente, le reazioni che vengono dall'affettività, o determinare queste stesse reazioni in modo diverso da quello ordinario, proprio ad un piano piú o meno naturalistico.

* * *

Insieme ai fenomeni ora detti vanno considerati quelli di « potenziamento ». Bisogna pensare che l'azione dei riti e delle discipline, non appena diviene efficace, co-

mincia a socchiudere le porte chiuse della condizione individuale, dimodoché tutte le energie ne risultano potenziate per un nuovo flusso che penetra attraverso questi spiragli.

Su tale base, ci si può rendere conto della necessità, su cui ogni serio esoterista insiste, di creare uno stato di equilibrio effettivo e non apparente, fra le varie componenti della personalità, prima di avventurarsi in pratiche a carattere risolutivo, tali appunto da provocare la reazione ora detta. La ragione si è che differenze e squilibri prima agevolmente dominabili, sopravvenuto un potenziamento, non lo sono piú, a meno di non sapersi elevare ad un potere di dominio ben differente da quello di cui abitualmente si disponeva.

Spieghiamoci con un esempio. Due fattori psichici qualsiasi hanno in me rispettivamente le potenze 5 e 8, cosí che esiste uno squilibrio di $8 - 5 = 3$. Se io dispongo di un potere 5, io domino, in virtú della differenza $5 - 3 = 2$. Mettiamo ora che avvenga un potenziamento, il quale si può esprimere con una elevazione al quadrato. Ciò che era 5 diviene $5^2 = 25$, e 8 diviene $8^2 = 64$. Lo squilibrio, che prima era di 3, ecco che ora è invece di $64 - 25 = 39$. Si pensi a che cosa possa piú, in tale stato, il mio primitivo potere di dominio, di 5, che signoreggiava per una differenza 2. Cosí si comprende che alcuni parlino di stadî, in cui i fenomeni dell'anima si svolgono con lo stesso carattere di necessità fatale presentato da un fenomeno fisico o meccanico. Il male si è che di rado essi si astengono dall'aggiungere, alla constatazione, interpretazioni assai unilaterali e fantasiose.

* * *

Come ultimo punto, consideriamo ciò che accade in alcuni casi quando il potenziamento investe invece il potere centrale, la tendenza generale dell'Io. Ne derivano processi analoghi a quelli determinati consapevolmente da chi aspira all'iniziazione, ma suscitati incon-

sapevolmente, l'animo restando rivolto agli oggetti abituali dell'esistenza umana.

Che cosa accada, già lo accennammo commentando il « *Rituale Mithriaco* » (vol. I, cap. IV, pp. 127-128). L'Io è investito da una forza trascendente, la quale si scarica nelle tendenze e nei sentimenti che trova, elevandoli a forme tali che nessun oggetto può piú soddisfarli. Ne risulta uno stato di angoscia, di *sete*, di insoddisfazione che cerca qua e là, senza poter trovare nulla di adeguato. Essa tenta di spegnersi acuendo, portando a fondo ogni sorta di sensazione, senza però riuscirvi. Cosí alla fine *si anela alla distruzione*, nasce una *passione* per la distruzione, presso ad un senso di deserto e di disgusto totale. Vi sono dei casi, in cui il suicidio è l'epilogo: ché si sa della relazione intercorrente fra morte e iniziazione. Si rilevi però che questi casi sono generalmente accompagnati dall'ignoranza di ciò che veramente ha *voluto* l'atto tragico: si crede di uccidersi per questo o quello — ragioni pratiche, passionali, di concezione della vita, ecc. — mentre il tutto è un pretesto e un alibi rispetto alla causa vera, determinabile in termini di fisiologia occulta. Un Michelstaedter e Weininger, ad esempio, per noi si spiegano cosí.

Per *sentire*, attraverso una esperienza tragicamente vissuta, di che si tratti, stralciamo alcuni passi da un diario intimo, lasciatoci da un nostro conoscente, che non è piú. Egli, senza saperlo, per circostanze molto precise, aveva appunto svegliata la forza delle iniziazioni, la quale reagí su tutta la sua vita.

6 marzo 1921. - « Oh, il senso della vita che se ne va, irrimediabilmente intossicata alle sue radici, e che cade via, insensibilmente, come un'argilla disseccata che a poco a poco si sgretola e finisce in polvere: il disgusto nella vita di tutti questi giorni, la tristezza in tutte queste gioie che ancora fingo a me stesso. Vita, amore, arte! Vane spoglie, vani pretesti di questa povera anima incurabile, assetata di vuoto e di morte...

Ho l'orrore del tempo che debbo riempire ».

2 maggio. - « Ogni volta che penso, mi torna ormai

il motivo: "Morire, morire". Lo stesso pensare mi dà sofferenza; la stessa sensazione e la stessa percezione mi danno un tormento, uno struggimento indicibile, un bisogno di disciogliermi. Non posso piú sopportare le immagini, vivo un impulso senza nome a disorganizzarmi, a spezzarmi e a disperdermi come le schegge di una granata: a non esser piú io, insomma — perdersi, distruggersi.

Io non so quanto durerà ancora: già duro fatica ad usare la mia memoria » ([1]).

17 maggio. - « Tutte le cose suscitano in me come una passione, un piacere teso che contiene una gravitazione negativa, una distruzione. Il sentimento per compiersi cerca la distruzione dell'essere: vuol divenire vento ».

Lo stato sopravvenuto, contemporaneamente, creava come suo simbolo una speciale visione della vita:

« Spingere tutto al buio, mostrare il moto sordo delle tenebre dietro ad ogni cosa, scarnire dalle fedi e dalle illusioni delle passioni noi stessi, per mostrare uno scheletro disarticolato, inesplicabile, senza nome né ragione. La vita è incomprensibile: comprendere qualche cosa significa restare alla superficie. È incomprensibile non per la sua complessità, o per il difetto dei nostri mezzi di conoscenza, ma perché non esprime, non significa nulla. Non è nulla, fuorché una gravitazione sorda e buia, sulla quale chi vuole potrà allucinarsi. Ed allora quei troverà i pretesti: ossia l'amore, la conoscenza, la verità, la scienza, la morale, l'arte...

La luce è un aspetto superficiale, una illusione del buio ».

Finché ad un punto sembrò prodursi una trasfigurazione, una trasformazione radicale:

14 luglio. - « Ho sentito quest'impressione, oggi: che ogni cosa rinchiudeva in sé quasi un ètere, un'ombra che ne seguisse la forma; e che questi contenuti mistici

([1]) È interessante questo accenno alla memoria che nel processo di mortificazione passa effettivamente per una fase critica e un punto neutro, secondo un riferimento dato già in precedenza, in una glossa del primo volume. [*N. d. U.*]

nei corpi si siano distaccati, e si siano sollevati, leggeri, formando un altro piano e lasciando al basso, intatte, le spoglie oscure.

Effettivamente, mi sento come se una grazia mi avesse distaccato ormai dal corpo, dal pensiero, dalla malattia dell'essere.

Mi accadono cose inesplicabili e indicibilmente belle. Non ho il coraggio di toccarle, di esprimerle nemmeno a me stesso. Ora sento come deve esser morto Rimbaud!

Mi hanno accarezzato, e ho dimenticata l'ultima smorfia del tormento e dell'ira.

L'oscurità diviene luce.

Conosco oggi cosa sia la gioia solare.

Benedico tutto quel che ho sofferto ».

Ciò malgrado, egli cadde egualmente, quand'anche, qui, « cadere » sia il termine giusto. Ricordiamo di nuovo che si trattava di un processo inconscio e di persona che non sapeva nulla di esoterismo, anzi che ad esso era contraria. Tuttavia ci siamo fermati sul caso, perché per quanto di rado, qualcosa di simile si può manifestare nel corso dello sviluppo esoterico. Si sappia allora che le cause del carattere negativo della reazione sono, ad un dipresso, quelle stesse indicate come cause, in generale, della malattia e della sofferenza (vol. II, cap. VI, p. 183): è la chiusura dell'Io, la quale impedisce la trasformazione delle forze suscitate, tanto che esse debbono scaricarsi in strutture e tendenze che non possono contenerle.

X

POSIZIONE E SOLUZIONE DEL CONTRASTO FRA SCIENZA POSITIVA E MAGIA

Da un nostro corrispondente siamo stati richiesti di trattare del problema circa i rapporti fra scienza naturale e magia, problema che viene proposto nei seguenti termini.

Esiste, oggi, una scienza positiva della natura, la quale *riesce*. Le sue previsioni si avverano. Essa mostra che i fenomeni naturali obbediscono di fatto a leggi regolari, per via delle quali essi possono esser preveduti o provocati con matematica esattezza. Uniformità, costanza, necessità — stesse cause, stessi effetti — questa è la legge di natura, la cui realtà è testimoniata dal fatto che la scienza positiva moderna è possibile, che essa progredisce, che essa riesce.

Per contro, la magia afferma la possibilità di una esperienza reale, e pur diversa da quella su cui si basa la scienza naturale, esperienza alla quale quel complesso di fenomeni retti da leggi costanti e necessarie, che oggi si intende per natura, verrebbe a dimostrarsi una parvenza. Dietro alla « morta » natura esisterebbe un mondo di esseri viventi, « spiriti », dèi e forze psichiche.

Senonché non si può parlare di vita e di spirito senza pensare ad un principio di spontaneità e di movimento

libero. Un mondo spirituale, un mondo « psichico » di dèi sarebbe un mondo di spontaneità, di libero movimento, che però, mentre farebbe, sí, ammettere la possibilità del fenomeno extranormale e dell'azione magica, renderebbe in pari tempo impossibile o precaria ogni scienza nel senso moderno.

« Vi è dunque — conclude il nostro corrispondente, che si firma "Bruto" — una contraddizione fra la certezza delle scienze positive e la sicurezza delle scienze spirituali, che sembra non potersi risolvere. E se non si risolve, o la scienza positiva sfuma e svanisce, o la scienza spirituale si rivela una illusione. E siccome la scienza positiva, forte del suo metodo sperimentale e del non contrastato successo dei suoi risultati, non sente il bisogno di ulteriori dimostrazioni e nega semplicemente la giustezza delle affermazioni della scienza spirituale — anche quando ammette la buona fede dei suoi cultori — spetta a questi ultimi di dimostrare che fra i due campi opposti non vi è già, come parrebbe, una insolubile contraddizione, ma solamente un contrasto, uno spiegabilissimo contrasto ».

Questo è dunque il problema. Lo stesso « Bruto » accenna a dei punti di vista che, secondo lui, potrebbero risolverlo; ulteriori punti di vista sono stati proposti da altri collaboratori, che chiameremo « Nir » e « Val ». Ne terremo debitamente conto.

Già ad un primo colpo d'occhio è facile rilevare quali siano le vie aperte per venire a capo della difficoltà in questione:

1) o limitare il significato e la portata della necessità delle leggi naturali;

2) o limitare il significato e la portata della libertà attribuita al mondo spirituale;

3) o dichiarare la relatività dei due concetti di « libertà » e di « necessità » e quindi l'insussistenza del problema da un punto di vista superiore.

1) « Bruto » e « Val » battono la prima delle vie accennate. « Bruto » rileva anzitutto che « se le leggi natu-« rali nel mondo delle forze fisico-chimiche sembrano « avere una certezza ed un rigore che non si discute, là « dove alle forze fisico-chimiche si aggiungono le forze « vitali, le forze psichiche, le forze morali, storiche e « sociali, quella certezza può apparire controvertibile e « lasciante un largo margine di indeterminazione ». E conclude quindi che il problema non si pone propriamente che « nell'ambito della natura fisica in senso stretto ».

In secondo luogo, « Bruto » rileva che nella scienza la « necessità » non ha un senso logico e normativo, non ha il senso di « inconcepibilità del contrario », ma soltanto quello di una « costanza », rilevata in un numero stragrande, ma non infinito, di osservazioni. « Ora nulla « al di fuori di un nostro criterio di generalizzazione ci « autorizza a reputare che la costanza di un fenomeno « ripetutosi un numero stragrande, ma non infinito di « volte, debba permanere all'infinito. Effettivamente, so-« no stati riferiti spesse volte dei casi, nei quali le leggi « delle forze naturali apparirebbero violate: molti di « questi casi, presi in esame dalla scienza positiva, si « sono rivelati inesistenti; la maggior parte di essi, però, « o perché verificatisi in tempi trascorsi, o perché negati « a priori per incredulità, non è stata fatta oggetto di « alcuna investigazione. Esistono finalmente alcuni casi « dei quali la scienza positiva, pur constatandone la « realtà, non ha saputo trovare la spiegazione. Essa allo-« ra si trincera dietro la possibilità dell'esistenza di altre « leggi, non ancora conosciute e constatate, il cui inter-« vento legittimamente altererebbe l'altrimenti costante « andamento dei fenomeni, leggi, riferendosi alle quali « l'extranormale di oggi risulterebbe di nuovo, in un « ordine piú vasto, normale, soggetto a leggi e quindi « riprendibile nel sistema di necessità o, almeno, di co-« stanza della scienza ». Senonché nulla può fondare a priori un simile assunto. Di fatto — aggiungiamo noi — sino a quando la scienza non giunga effettivamente a

questa conoscenza e constatazione, tanto da poter esporre il sistema *completo* dei determinismi necessarî e sufficienti per ogni fenomeno, essa non è fondata in nessun modo a dire che *una nuova legge,* per quanto oggi non conosciuta, *e non una libertà,* sia la vera causa di quei fenomeni estranormali, di cui l'osservazione positiva non ha potuto contestare la realtà.

Le considerazioni di « Val » vorrebbero essere ancor piú radicali. Egli riprende il punto di vista di Leibniz, di Boutroux e dello stesso Kant, secondo il quale le leggi naturali avrebbero un carattere esterioristico-regolativo, e non determinativo; epperò esse negherebbero cosí poco l'esistenza di un substrato di libertà spirituale *dietro* la necessità naturale, quanto poco « le leggi dell'armo-« nia musicale o della sintassi negano la libertà crea-« tiva di un compositore o di uno scrittore, che, pur « rispettandole, attraverso di quelle si esprime ». « Il « determinismo naturale è indifferente al fatto qualità « ed intenzionalità dei fenomeni, nel quale va ravvisato « il dominio della libertà... Per esempio, identici de-« terminismi saranno in azione sia che io abbassi un inter-« ruttore per dar moto ad una officina, sia che lo abbassi « invece per provocarvi un orribile disastro. Questo atto « iniziale, il determinismo fisico non lo spiega: esso « spiega solamente tutto quello che viene dopo, al titolo « di un gruppo concatenato di conseguenze; e solamente « in questo campo esso domina... Il mondo delle appli-« cazioni tecniche della scienza (macchine, strumenti, « invenzioni, ecc.) mostra appunto leggi fatali che agisco-« no al servizio della volontà e dei liberi scopi dell'uo-« mo; e partendo da questa analogia bisogna compren-« dere, secondo me, ciò che accade nel piú vasto mondo, « nella ricchezza e varietà sterminata dei fenomeni che « si manifestano attraverso *stesse* leggi ».

In effetti, è incontestabile che, anche tralasciando ciò che è dominio di contingenze storico-sociali (p. es. rivoluzioni, epidemie, correnti di idee, ecc.), esiste una larga zona, comprendente p. es. i fenomeni sismici, meteorologici, ecc. — in ordine alla quale la scienza fisica sarà

sempre pronta a spiegare il *come,* cioè quali leggi generali questi fenomeni seguono, una volta che siano accaduti; ma, quanto al loro accadere, essa non è in grado di prevederlo e di determinarlo secondo legge. Noi sappiamo bene che lo scienziato dirà di nuovo che ciò sarebbe possibile quando egli conoscesse tutte le cause che vi influiscono: ma noi ripetiamo che sino a quando questa conoscenza completa non l'avrà egli non è autorizzato a dire che tali cause siano leggi, e non siano, anche od invece, delle *libertà,* delle *intenzioni*: cause finali — per esprimerci filosoficamente — e non cause materiali. D'altra parte, oggi come oggi noi constatiamo che se la scienza è giunta ad un sistema di unificazione e di deduzione globale delle leggi fisiche, essa tuttavia è costretta ad ammettere come base di tutto dei fatti primordiali, dinanzi a cui ogni spiegazione e deduzione ulteriore si arresta: in Einstein sono i parametri di curvatura spaziale; nella teoria di Planck è la non continuità dei numeri esprimenti i « *quanta* »; nella interpretazione della termodinamica e della relativa legge dell'entropia a mezzo della legge dei grandi numeri, è il presupposto di uno « stato improbabile » iniziale. Nella fisica subatomica piú recente si è perfino parlato di un indeterminismo.

Con queste considerazioni la difficoltà, tuttavia, non è risolta che a metà. Ci si può infatti chiedere quale differenza vi sia fra un'operazione di magia e ciò che accade quando, usando una qualunque macchina — un'auto, un telefono, ecc. — si fa servire ai propri scopi un certo gruppo di determinismi naturali.

È chiaro che quando per magia si intenda semplicemente una volontà che è tenuta a rispettare certe leggi comunemente non conosciute ma pur tuttavia esistenti (usando riti, cerimonie, formule, ecc.) per conseguire la realizzazione, la differenza, effettivamente, non sarebbe notevole. Ma, in forza delle considerazioni esposte da « Val », mostranti il posto vuoto che sta *dietro* il deter-

minismo naturale, cesserebbe il contrasto fra visione magica e visione positiva del mondo [1].

Ma se per magia si intendesse invece una realizzazione *incondizionata,* essa si opporrebbe a quanto è proprio ad ogni applicazione pratica della scienza, nella quale la necessità di date leggi non solo è riconosciuta ma è presupposta. Una realizzazione del genere sarebbe invece tenuta ad irrompere direttamente e lacerativamente fra la trama delle leggi naturali, senza l'intermediario di queste stesse leggi. E se *tutto* il sovrasensibile dovesse esser concepito a questa stregua e fosse lecito generalizzare, l'antinomia sussisterebbe: un mondo magico in questo senso assoluto non potrebbe lasciar sussistere nemmeno come modo esteriore delle cose e sistema di strumentalità la trama del determinismo naturale: ogni legge, ogni costanza di rapporto fra causa ed effetti dovrebbe essere contingente, — una pausa di stasi nel dinamismo delle forze eoniche — di uomini e iddii.

Per questo vi è stato chi da una parte ha riconosciuto che una magia coerente dovrebbe *logicamente* postulare una realizzazione *incondizionata*; ma, dall'altra, ha

[1] A questo proposito si ricordi ciò che ha scritto « Iagla » (vol. II, cap. II, pp. 50 sgg.) sull'*invisibilità dell'azione magica,* occulta appunto perché suscettibile ad essere « spiegata » mediante cause naturali. Per es. nella biografia di Milarepa, già citata, si racconta di una operazione magica da lui eseguita a fine di far perire un gruppo di persone, su cui voleva vendicarsi. Egli fa i riti necessari, formula il comando e non pensa ad altro. E il sèguito fu questo: *accadde* che quelle tali persone si trovassero in convito in una di quelle abitazioni tibetane, che, simili a certe bàite valdostane, a pianoterra rinchiudono il bestiame, e sopra, su pali, hanno l'abitazione. *Casualmente* un cane viene ad abbaiare presso il bestiame rinchiuso. Questo si terrorizza, si agita, tanto da scuotere i pali, da far crollare il piano superiore e provocare l'ecatombe dei convenuti. Tutto questo si spiega « naturalmente » — ma in quel medesimo istante Milarepa compiva l'ultima fase del suo rito di distruzione. In circostanze quasi identiche Khwaja Nizam-ud-din-Aulia eliminò l'imperatore Tuglak prima che raggiungesse Delhi, ove questi aveva in mente di perseguitarlo. E di questo fatto sussiste in India, quasi come un proverbio, il detto: *Dilli dur ast!* (Delhi è lontana!) pronunciato da Khwaja.

Per questa via si può comprendere che una magia in atto, del genere di cui sopra, può esistere e non impedire le « spiegazioni » di cui si appaga chi non sa vedere dietro le quinte.

considerato *praticamente* impossibile una simile direzione e come *pis aller* ha riconosciuto in una situazione analoga a quella accettata dalla tecnica scientifica positiva il limite invalicabile di ogni magia [1].

Anche lasciando stare l'« invalicabilità », si può dire che una possibilità del genere è confinata ad alcuni di quegli accadimenti, cui ha fatto cenno « Bruto », nei riguardi dei quali la scienza *spera* una spiegazione, sebbene sinora non sia stata capace di fornirne alcuna. Invece, nel caso di una « magia condizionata » non sussiste una reale incompatibilità con l'esistenza di un determinismo naturale, il quale potrebbe essere il *medium* attraverso cui essa si manifesta.

2-3) Mentre « Bruto » e « Val » si sono ingegnati di allentare le maglie del determinismo fisico o di opportunamente interpretarlo per rimuovere la contradizione con una coesistente libertà spirituale, « Nir » cerca invece di rimuovere questa contradizione col limitare, a beneficio del determinismo, il senso e la portata della libertà. La sua opinione è che il concetto di « libertà pura » è una « astratta invenzione dei filosofi moderni », la quale non ha riscontro né nella realtà, né (a suo parere) negli « insegnamenti dell'esoterismo tradizionale ».

Egli comincia col rilevare che il successo della « legge dei grandi numeri » applicata ai fenomeni sociali e morali dal calcolo attuariale mostra « quanto sia relativo, in questo stesso campo, il dominio della libertà ». Egli poi trova « sofistico e surrettizio » il passaggio, che chi ha impostato il problema ha fatto, dal concetto di « vita » al concetto di « libertà »: « non è vero che la « vita si distingue dalla " morta materia " per una arbi- « traristica assenza di leggi — se mai, per una diversa « qualità di leggi: e dire forze viventi, e dire forze li- « bere, non è la stessa cosa ». E come la vita, in tutte le forme che ci è dato esaminare, è sottoposta a determinate leggi, « siano pur esse finalistiche invece che mec-

(1) G. Ferretti: *Natura, spirito e educazione,* Roma 1923, e il saggio *L'Idealismo magico* sulla rivista « L'Idealismo realistico », nn. 2-4-5-6 del 1928.

caniche, immanenti invece che esterne », lo stesso si deve pensare della vita che, secondo l'esoterismo, sta dietro le cose di natura. E se cosí è, continua « Nir », i termini del contrasto vengono meno: la scienza può rinvenire nell'esteriorità leggi deterministiche, per il fatto che esse sono il riflesso di leggi interiori e spirituali; conoscere le quali sino a cogliere l'unità della legge universale sarebbe — sempre secondo « Nir » — « il vero scopo della via esoterica ».

Come argomento concomitante, « Nir » indica i fenomeni di previsione sovranormale, i quali dimostrerebbero l'assoluta predeterminazione di situazioni e di atti futuri, ritenuti di pieno dominio della libera iniziativa dell'uomo o, almeno, del « caso ». Ed egli conclude con una considerazione di carattere speculativo: Dare importanza al « problema » della libertà — egli dice — significa prendere il tempo come una realtà, epperò assolutizzare ciò che è un puro modo della conoscenza degli uomini. « Dove una mutabilità non può aver luogo « la libertà perde il suo senso. Ma la mutabilità si riferisce esclusivamente a ciò che è temporale ». La « realtà metafisica » trascendendo per ipotesi la condizione temporale, non ammette mutamento, dimodoché non si può applicarle il concetto di libertà, e nemmeno quello correlativo di necessità. L'opposizione fra questi due concetti ha un significato unicamente per gli uomini, ma non lo ha dal punto di vista superiore, che l'esoterista dovrebbe assumere.

Questa argomentazione di « Nir » offre molti punti di contestabilità. A suo tempo (vol. I, cap. X, pp. 329 sgg.) abbiamo considerato il problema dei fenomeni di preveggenza e della relatività del tempo ed abbiamo indicati gli elementi per i quali siamo positivamente fondati a ritenere che trarre una conclusione assolutamente deterministica da tali fenomeni è cosa affrettata e unilaterale.

In secondo luogo, dal punto di vista dell'Assoluto, la distinzione fra libertà e necessità — epperò anche il problema che ne segue — può anche non aver ragion d'essere.

Ma qui non si tratta di fare una « filosofia di Dio » ma di considerare la questione quale si presenta a chi, pur conoscendo « l'aquila che sale in alto » negli spazi metafisici, non è da ciò indotto a trascurare il « *buso gradiens per terram* »; epperò, tralasciando gli inquadramenti di tipo vedântino, vogliono giungere ad un punto di vista che comprenda insieme quello umano e quello superiore all'umano. « Nir » non può ignorare quali e quante espressioni in testi e tradizioni sicuramente esoterici non danno affatto un carattere « profano » all'introduzione del concetto di libertà nel mondo metafisico. Plotino dice dello stesso Ente: ὡς ἐθούλετο και οἶον ἐθούλετο — « è tale quale ha *voluto* essere » e dichiara la piena libertà (τὸ αὐτεξοῦσιον) degli iddii [1]. In Oriente, è un noto detto: « Dei viventi (*jîva*) la natura è la legge (*dharma*); degli Dei, il giuoco (*lîlâ*) ». Una serie di altri riferimenti si ritrova in due opere di H. Gomperz: *Die indische Theosophie* e *Die Lebensauffassung der griechischen Philosophen* (Jena, Diederichs, 1924 e 1927).

D'altra parte, se si può concedere che la forma del tempo è relativa al modo della conoscenza umana, tra questa forma e il piano di una assoluta immutabilità è possibile concepire qualcosa di intermedio (potrebbe essere ciò che gli Indù chiamano « tempo sottile » — *sûkshma-kâla*) che, pur non essendo il tempo della comune esperienza umana, sia tuttavia tale da rendere concepibile il mutamento e una certa qual libertà. Senza di ciò — notiamolo bene — i riferimenti continui non solo ad un agire, ma anche ad un « patire » degli dèi e, comunque, ad un flettere, per magia, sacrificio, invocazione, ecc. il corso delle cose che ne dipende, riferimenti che si trovano dovunque nei testi delle antiche tradizioni, perderebbero ogni significato.

Dove « Nir » ha ragione, è quando rileva che parlar

[1] *Enneadi*, VI, VIII, 3. L'espressione: « *È tale quale ha voluto essere* » si trova in VI, VIII, 13, 21 e 15, dove si aggiunge: « Che « diremo di Lui, se non che Egli è piú libero e piú che Si- « gnore di sé stesso? ». La dichiarazione, che la sostanza degli dèi è l'*azione*, è poi un motivo ricorrente. Cfr. p. es. *Corp. Hermet.*, XVI, 13.

di vita e parlar di vita libera non è tutt'uno, e noi utilizzeremo questo rilievo per spiegare quell'aspetto di necessità della natura di cui, come si è visto, le argomentazioni di « Bruto » e di « Val » non sono potute venire a capo. Esistono effettivamente leggi di uniformità anche nei fatti vitali e morali — ma qui bisogna badare a non compiere lo stesso salto che compie lo scienziato positivo quando all'idea di semplice *costanza* sostituisce quella di *necessità*. Come le leggi fisiche, cosí le leggi psicologico-sociali poggiano sopra un calcolo delle probabilità, sopra una statistica giustificata nelle sue generalizzazioni dalla « legge dei grandi numeri ». Ma dietro a questa uniformità relativa ad un punto di vista, diciamo, cosí, *d'insieme,* si nasconde una folla di elementi particolari, la cui variazione e individualità non vengono considerate, sia perché esse si elidono reciprocamente, sia perché il calcolo di media le livella, sia perché manca il mezzo sperimentale e l'interesse metodologico per segnalarne l'influenza: al modo stesso che chi vuol seguire la direzione di marcia di una folla trascura i movimenti individuali e spontanei delle singole persone che la costituiscono. Il carattere *statistico* — cioè empirico-induttivo — delle leggi non pure sociali, ma, secondo gli sviluppi piú recenti della fisica, anche fisiche, fa dunque sí che quand'anche esse non presuppongano l'idea di spontaneità attive a base delle grandi correnti dei fenomeni, contro una tale idea, in ogni caso, non avanzino nessuna pregiudiziale.

Per usare una felice e nota imagine del Boutroux, le leggi sono come il letto dei fiumi: la massa delle acque lo segue, ma purtuttavia è essa stessa che se lo è scavato. Dal punto di vista della scienza positiva ogni previsione, per rigorosa che sia, non indica strutture fisse, ma un campo di probabilità. Questo campo ha un raggio minimo, praticamente trascurabile, nel caso dei fenomeni fisico-chimici; ma, staccandosi da questi fenomeni, esso aumenta, accanto al fattore di probabilità e di costanza viene in luce un fattore di improbabilità e di contingenza, dimodoché tutto ciò che è uniformità statistica

non autorizza affatto il passare, come fa « Nir », ad una necessità interna, ad una legge interna vincolante i singoli elementi, i quali invece con la loro azione reciproca e d'insieme si costruiscono la via che poi seguiranno e che apparirà come la loro « legge ».

« Bruto » giustamente rileva che « quando si cominciano ad osservare le manifestazioni della vita prima « nei vegetali, poi negli animali, su su fino all'uomo nel « quale essa acquista l'autocoscienza, si constata una cre- « scente ed intelligente autonomia di azione, che è in « contrasto col determinismo del mondo materiale; si « vede una intelligenza dapprima collettiva guidare, co- « me istinto, la vita degli esseri, e man mano che gli « esseri si elevano di grado, si vede questa intelligenza « andarsi individuando e diventar ragione e, finalmente, « volontà. Dovrebbe bastar questo per far sospettare, « accanto al processo cosmico che si rivela nel mondo « materiale, l'esistenza di un altro processo cosmico di « liberazione e di svincolamento. Nei fenomeni di vita « [propriamente detta] il contrasto fra i due mondi ha « principio, e siccome è palese anche ai nostri sensi, vie- « ne ancora preso in considerazione dalla scienza posi- « tiva, che però non lo riconosce per quello che è, e lo « studia specialmente nelle sue manifestazioni sensibili « [cioè limitandosi a quell'aspetto, in cui è ancora pos- « sibile rinvenire leggi di relativa uniformità]. Ma le « scienze naturali positive non possono andar oltre: esse « non possono seguire lo spirito puro, la volontà pura, « i processi del puro io. Non li possono seguire... perché « nella sfera dello spirito il concetto di scienza non può « essere quello valido per l'osservazione sensibile », cioè quello costruito sulla base dei dati dei sensi esterni.

Per questa via, « Bruto » crede di poter giungere all'idea di « un processo in cui la divinità, già manifesta- « tasi nel mondo di necessità, nell'uomo si svincola dalla « necessità e si riafferma libera e ri-creatrice » [1]. E continua:

[1] A questo proposito « Bruto » interpreta i due aspetti, di « Rigore » e di « Grazia », dell'albero sephirotico kabbalistico, nel

« Da qui, due conseguenze: la prima è che l'attua-
« zione della scienza dello spirito [nel senso di scienza
« iniziatica] porta una sospensione proprio di quelle
« leggi naturali, che le scienze positive danno per im-
« mutabili, per necessarie.

« La seconda è questa: è nell'uomo che si trova
« il punto dove i due mondi, quello della necessità
« e quello della libertà, si equilibrano; nell'uomo può
« prevalere necessità o può prevalere libertà a seconda
« del grado di volontà e di spiritualità che egli ha sa-
« puto sviluppare in sé ».

Nell'un caso, l'uomo è un essere che continua a confermare la « natura » e ad appartenere ad essa. Nel secondo caso, nascerebbe un dominatore reale della natura.

« Bruto » rileva inoltre un punto fondamentale, cioè il pregiudizio che le cose di natura siano quelle che sono, e non conti, nei loro riguardi, l'attitudine che l'uomo prende dinanzi ad esse. Per contro, egli sostiene che questa attitudine influisce, e determina in un senso o nell'altro, il risultato della conoscenza. Se l'uomo si mette dinanzi alla natura — egli dice — con l'atteggiamento di un semplice stare a vedere, cosí come vuole la scienza positiva, è solo naturale che « egli giunga a
« rilevare soltanto della necessità, che egli debba con-
« statare le infinite volte l'ineluttabile successo delle sue
« esperienze ed avere cosí la costante conferma della
« giustezza degli insegnamenti delle scienze naturali po-
« sitive ». Egli potrà trovare libertà nella natura nella stretta misura che egli stesso ve la introduca ed aggiunga: ma finché, dinanzi alla natura, egli si ridurrà per principio ad un semplice occhio che guarda, ciò non potrà accadere.

In altre parole, in ogni constatazione scientifica della necessità vi sarebbe un circolo vizioso, perché appunto il

senso dei due ipotetici aspetti di « necessità » e di « liberazione » del processo cosmico. La metafisica neoplatonica parla del « procedere » (πρόοδος) e del « riconvergere » (ἐπιστοφή), quella indù della « via di identificazione » (*pravrttî-mârga*) e della « via di liberazione » (*nivrttî-mârga*).

« constatare scientificamente » impedirebbe che si possa trovare altro che della necessità. « È lo stesso atteggia-« mento interno scientifico-positivo degli scienziati che « spiega e rende necessario il "successo" della scienza. « Ma è proprio la natura "umana" dell'uomo che gli « consente di dimostrare che le leggi di natura sono quelle « che sono, soltanto e fintantoché egli vuole che restino « tali, e non altrimenti ». Il passare ad un diverso atteggiamento rispetto alla natura farebbe sí che questa cominci ad animarsi di una verità diversa di quella che altrimenti avrebbe e che la scienza non potrebbe che constatare ([1]).

Ciò vuol dire che è possibile venire a capo del contrasto, quando non si facciano coesistere libertà e necessità, ma invece si riporti l'una e l'altra a due dominî o gradi distinti. Certo è che, a tale stregua, una necessità *sui generis* va riconosciuta in vaste zone del mondo « psichico » sovrasensibile. È giusto il rilievo di « Nir », che dire « vita » e dire « vita libera » sono due cose distinte: lo stesso mondo fisico cela, sí, una vita — vita di « enti », di « genî », di « dèmoni », di « intelligenze » elementari — ma bisogna pensare che questa vita è, per cosí dire, presa tutta in una data direzione, perduta tutta in una data idea, finalità o funzione. Se pensiamo a ciò che è in noi una passione o uno scopo che ci assorbe tutti; se pensiamo a ciò che in noi è carattere innato, cieca tendenza, istinto; se pensiamo a ciò che in noi è « abitudine », noi abbiamo l'esperienza approssimata di una forma di psichicità che è dominata da una legge di necessità (la « legge delle Acque », secondo la nostra terminologia). Portando al limite questa esperienza, possiamo intendere la natura della vita che costituisce gli « spiriti » esistenti dietro le leggi naturali. Lo « spirito » dell'acqua pensa acqua, vive acqua, vuole acqua, non è nulla

([1]) Ciò rimanda evidentemente a quanto è stato detto a proposito delle vedute del De Martino sul « mondo magico » (vol. II, pp. 147 sgg.). Si può inoltre vedere R. GUÉNON, *Le règne de la quantité et les signes des temps* (Paris, 1949), che parla della *solidificazione* avvenuta nel mondo naturale proprio per l'avvento del tipo umano creatore della civiltà scientifica e tecnica.

fuori da quel significato e da quell'atto, che alla percezione fisica esteriore si manifesterà come acqua e leggi dell'acqua. Sulla base della *fissità* di questo monoideismo, tali leggi sono costanti. Può essere stata una libera spontaneità a scavare il letto in cui ora scorre uniformemente la corrente dei fatti: ma questa spontaneità si è in grado di riscontrarla solamente in uno stato di identificazione con ciò che essa ha voluto, il quale stato esclude quasi il potere di scavarsi un alveo differente — a meno che ad essa non si innesti risuscitativamente la forza del mago.

Una veduta del genere può del resto ritrovarsi in varî insegnamenti magici. Il Kremmerz, ad esempio, definisce gli « elementari » come condensazioni fluidiche la cui determinazione di vita è *fissa,* la cui intelligenza è limitata alla loro funzione, la cui volontà è una inesorabile tendenza al loro fine. Ve ne sono — egli aggiunge (*Fascicolo D della « Myriam »*) — infiniti in desiderio d'immortalità: « fatti di fuoco, hanno sete » ed avvolgono di uno « stuolo grandioso » chi si sia svegliato alla virtù magica o ermetica, perché « questi ha l'acqua che li disseta », il potere che li libera e « li immortala crean- « doli dii per infusione in essi della libertà volitiva e « negativa, che divengono piú precise e piú libere di quel « che possono essere in chi è ancora incarnato » (*Ibid.*).

Concorda con questo significato l'insegnamento buddhistico, secondo cui se un « dio » vuole « liberarsi », egli dovrebbe passar per lo stato umano di esistenza. La dignità sovrannaturale dell'uomo non vale dunque solo a innalzarlo oltre ogni forza visibile ed invisibile della natura; quando essa sia iniziaticamente realizzata, può far di lui, oltre che un libero, un liberatore e un facitore di dèi [1].

[1] Chi vedesse risorgere, nei riguardi dell'azione di un adepto, il problema — giacché la natura dovrebbe mostrare degli jati nel suo determinismo — potrebbe scegliere fra queste soluzioni: 1) Ritenere, sulla base delle considerazioni esposte e della critica della scienza fatta dal Boutroux, che la natura effettivamente lascia margine per queste alterazioni, sia in termini di fatti extranormali, sia in ciò che

Come corollario resta confermato ciò che già in altra occasione si disse (vol. I, cap. VIII, pp. 257 sgg.), e cioè: che il substrato di psichicità occulta delle cose, rispetto ad una direzione di sviluppo integralmente iniziatico, esprime un modo di essere dal quale si deve tendere a distanziarsi sempre di piú se non si vuol essere presi nei gorghi delle « Acque inferiori » e tradire la propria destinazione sovrannaturale.

ABRAXA

LA MAGIA DEI CONGIUNGIMENTI

Ti fu già detto (vol. I, p. 238) dell'uso dell'Eros in magia nell'operazione a « due Vasi », che è il congiungimento ermetico di un Solfo e di un Mercurio preparati in due esseri di sesso diverso, senza però che intervenga l'amplesso fisico. Ora ti dirò dell'uso magico della donna in genere e della Magia che opera invece attraverso la stessa unione sessuale.

Sappi esser questi gli insegnamenti piú segreti di nostra Arte, perché ti parlano di una via ancora aperta, anche se pericolosa.

Il suo segreto già il mito antico lo adombra. Tu ricordi Platone: gli esseri dello stato originario, che « erano maschio e femmina », erano tali da incutere timore agli stessi Iddii; onde questi li « spezzarono » e sorse allora il sesso, l'esser uomo e l'esser donna, e la legge del sesso, e il demone del sesso nel conato-miraggio del mor-

il determinismo scientifico presuppone e non spiega; 2) Dire che l'azione magica dei « Liberati » può svolgersi su piani non connessi a quelli dell'esperienza umana; 3) Dire che i « Liberati », pur avendone la possibilità, non intervengono con una « magia incondizionata » (azione diretta) se non in casi d'eccezione — a loro bastando di agire *attraverso* date leggi di natura strumentalmente assunte.

tale di non morire, di ridivenire immortale attraverso l'amore. Cosí tu puoi capire l'intendimento del Mistero quando ti parla della generazione dell'Androgine che è il Bafometto templare e il *Rebis* ermetico coronato, la cosa doppia maschio e femmina: è l'intendimento istesso di coloro che volgono a riaprirsi la via all'Albero di Vita e al dominio temibile sull'Albero di Vita.

Ciò che tu altrimenti hai inteso per simboli intendilo ora, *anche,* in magica aderenza con la realtà: Opera, dunque, che usa uomo e donna congiunti per raggiungere l'Originario, che usa il sesso pel trascendimento del sesso e la riconquista del potere sulla Vita.

Ricòrdati per primo di ciò che già ti ho detto (vedi vol. I, cap. I, pp. 22 sgg.): la Vita è ▽, le Acque, la forza-corrente che dal fondo trasporta gli esseri tutti. Gli uomini, non la conoscono: ché essa sta al centro, ma, loro, stanno fuori: il mondo della loro « coscienza » si muove sopra la forza profonda come un mondo di echi, di sensazioni, di « fenomeni ».

Ma pure ti dissi di denudamenti, in cui per baleni ti sarebbe possibile sorprenderla, quella forza, e l'orgasmo dell'amplesso fisico è uno di quei momenti, siffatto, che *se sai,* è nella sua natura radicale che quella forza ti si rivela: in quella che ti trascende — *e che ti uccide.*

Considera, infatti: uomo mortale, tu non *sei* la vita. La vita venne data a te — ed allora ti animasti ed allora sorgesti alla nascita e tu ora per essa sei — ma tu non la *possiedi*; da te essa si scioglierà come da un ceppo consunto, per passare ad altri esseri, luci effimere della istessa vicenda. Come fiaccola mortale i viventi l'uno all'altro consumandosi la trasmettono, nel ciclo della generazione animale.

Questo destino si compie a mezzo della fascinazione della donna e della potenza del sesso in te.

Nel mistero del sesso in te agiscono il Dio della Vita e il Dio della Morte.

È attraverso la sessualità che gli uomini ricevono la esistenza, ma, in pari tempo, è attraverso di essa che svuotandosi danno la vita ad altri esseri, con le loro

stesse mani creando la causa della loro fine. Portatore della forza della generazione, *tu in essa sei congiunto col tuo veleno*. Ecco perché nella piú antica tradizione simboli e nomi di potenza furono gli stessi a designare il dèmone delle generazioni, quello dell'amore e quello che percuote gli uomini al momento della morte.

La prima esperienza dell'*amore* è spesso accompagnata da un senso indefinibile di sgomento. È cosí, perché in quell'istante comincia ad agire dietro alla coscienza tua e alle tue « emozioni » la forza piú forte di te, il cui corpo non è la vita del singolo, ma quello della specie e che di là da te verso il futuro è protesa.

E nella *brama,* nel desiderio, acre, indomito del sesso si gonfia appunto l'onda piú grande, che nel culmine dell'orgasmo travolge spezza l'individuo.

Ma cosí avendo compreso quell'istante, ti è vicina l'intelligenza per l'*altra* possibilità che esso anche ti offre: *la magia del sesso consiste nel condurre l'amplesso corporale cosí che, a mezzo dell'orgasmo erotico, sia costretta a palesarsi nella coscienza tua la potenza di Vita allo stato puro, nell'amalgamarvisi e portarla fino al limite; ma in quel medesimo punto, o stato, in cui si manifesta a pieno la sua nuda trascendenza, produrre una trasformazione e la chiusura di circuito che « uccide »*. Se riesci a tanto, ancor per altra via avrai forzato il limite delle nature mortali, avrai deluso il demone del sesso, e avrai conosciuto la folgore dell'Uno, dell'Androgine.

Se essa deve essere di Alta Magia e di Arte iniziatica, non di dominî inferiori, dell'Opera col sesso questa è, in breve, l'essenza.

Ed ora ti dirò dei dettagli.

È detto nella tradizione nostra che l'Oro ☉ è come morto prima che il suo Solfo si unisca alla Femmina che lo divora e che l'Opera consiste nel far sí che prima la Femmina monti sul Maschio e lo dissolva, che poi il Maschio salga sulla Femmina per ridurla alla sua stessa natura; trasformazione, questa, che ti viene anche indicata come la Femmina che uccide il Maschio per esser a sua volta uccisa e posseduta dal Figlio che essa ha

generato. Sono tutti simboli che tu puoi anche applicare all'operazione segreta che si compie attraverso l'unione reale dei sessi.

Per primo devi intendere che la donna, la femmina, esotericamente e magicamente ha natura e virtù di Acqua corrosiva. Non considerare superstizioso pregiudizio di rozzo ascetismo l'idea, che nella natura piú profonda della femmina agisce una forza demonica e nemica che perpetua la caduta dell'essere escluso dall'Albero della Vita legandolo al ciclo della generazione e deviando il conato segreto all'Uno che agisce sordamente nell'amore. Io ti dico che cosí è, senza errore, sul piano della natura, ed indicò il mistero piú profondo del sesso colui che parlò di « *una morte suggente che viene dalla donna* ». Esiste nell'uomo un principio di *magica virilità* che viene colpito, leso ed assorbito quando egli cede alla brama e si confonde e versa nella sostanza femminile. E dove egli crede di essere propriamente uomo e pensa di possedere una donna abbracciandola e perdendovisi, proprio là, ti dico, egli si priva della sua virilità occulta e cede alla corrente delle Acque.

Cosí è insegnamento nostro — e tu devi ben intenderlo — che nella relazione volgare fra i sessi la polarità reale è opposta a quella apparente: *occultamente l'uomo è passivo mentre la donna è attiva.* Piú precisamente, cosí è stato detto: « *Il Solfo è passivamente attivo mentre il Mercurio è attivamente passivo* » — e non sono « atteggiamenti » o simboli, questi, ma sono strutture della corporeità occulta. Intendi in ogni modo che passivo è il maschio fàllico attirato ed assorbito dal potere sottile, attivamente passivo, della femmina che lo abbraccia e lo esegue. Questa polarità occorre che tu sappia adeguatamente invertirla, come ti esporrò, se devi attendere all'Opera.

Torno ora a quello che ti ho detto per indicarti che è proprio per la qualità sua pericolosa di Acqua corrosiva e dissolvente, ma in pari tempo esaltante e vivificante, virtú che si esaspera e si denuda nell'amplesso magicamente condotto — ed è per questa virtú connessa alla

sua natura occulta e profonda che la donna viene usata: per l'intento di ritorcere il veleno contro il veleno stesso e di trasformarlo in Farmaco. Il rischio, tu lo vedi. Misuralo e misurati. Il potere di dissoluzione sei tu stesso a cercarlo, a destarlo, a sfidarlo, nella sua forma piú insidiosa.

La fase prima è dunque appunto la dissoluzione del Maschio nella Femmina che lo assorbe nell'ebbrezza-vortice; qui la qualità del Solfo volgare perdendosi in quella mercuriale che lo penetra, *apre* e domina nel punto della perfetta amalgama. Tale è il regime dell'Acqua [1]. In questo punto — che è anche dell'identità di piacere dei due e il limite estremo dell'orgasmo — ha da intervenire il potere del *Fuoco contro natura,* o *nostro Ferro,* a sospingere in alto la corrente ed a produrre la trasformazione, ponendo inizio alla seconda fase, restituendo il potere al Maschio che reagisce, inverte la polarità, assume la parte attiva e poi infonde nell'Acqua la qualità ignea onde essa sia purificata e resa arida e ardente in vera Acqua di Vita.

L'opera di amalgamazione dell'Io nel fluido avvincente esaltante dissolvente della donna magicamente usata, deve dunque condurre una ebbrezza-vortice fino ad un punto di sincope, di revulsione e di transito in un'estasi attiva. Di ciò ti parla acconciamente un testo ermetico-kabbalistico, l'*Asch Mezareph* (cap. V, riferito da É. Levi) usando il simbolismo del colpo di lancia di Fineo, che « trafisse insieme, al momento della congiunzione loro « e *in locis genitalibus,* l'Israelita solare ☉ e la Madia-

[1] In un testo hatha-yoghico (*Hathayogapradîpikâ,* III, 87-90) è detto: « Come il seme versato [nella donna] conduce alla morte, cosí il seme trattenuto conduce alla vita ». Il termine sanscrito spesso usato per il seme virile è *vîrya,* che però designa anche ciò che « Abraxa » ha chiamato la « virilità magica »: agisce nelle ascesi realizzatrici, perdendo però questa sua qualità quando si traduce nel seme emesso per la generazione animale. Nella *Dhyânabindu-upanishad* si parla della *khecari-mudrâ,* praticando la quale — è detto — « l'uomo non perde la sua virilità anche quando è abbracciato da una giovane, ardente donna », nel senso, appunto, di superamento della « morte suggente che viene dalla donna » di cui è stato detto sopra. [*N. d. U.*]

« nita lunare ♉ » (*Num.*, XXV). Il testo continua: « Il
« dente o la forza del Ferro agendo sulla Materia la
« purga di ogni sozzura. Il ☉ Israelita qui non è al-
« tro che 🜍 il Solfo mascolino; e per ♉ la Madianita
« bisogna intendere ▽ l'Acqua secca debitamente mesco-
« lata con la Miniera o Marcassite rossa ». Ed ancora:
« La lancia di Fineo non solo sgozza 🜍 il Solfo maschio,
« ma mortifica anche la sua femmina; ed essi muoiono
« entrambi mescolando il loro sangue in una stessa ge-
« nerazione. Allora hanno inizio i prodigi di Fineo ».

Se questo simbolismo saprai intenderlo, vi riconoscerai tutti gli elementi dell'Operazione.

In concreto, il punto in cui deve avvenire l'inversione, è quello della crisi o acme erotico che negli abbracciamenti volgari si accompagna all'emissione del seme, ma che occultamente corrisponde anche a quel denudarsi del potere di Vita, di cui ti ho detto. In cotesto punto l'intervento della tua forza, con un atto interiore sospenderà il processo di discesa del seme e provocherà un ingorgo fluidico arrestando e fissando lo stato nel suo vertice, mentre pur si protrae l'abbracciamento della donna nell'identificazione dissolutiva dell'amplesso. Allora i due muoiono, la trasfigurazione avviene, la magia dell'Uno prende inizio. Di piú, non posso dirti; sei tu che devi scoprire il segreto del regime del Fuoco *accendendolo e sperimentandolo tu stesso* e con adeguazione alla natura tua. Devi tu cogliere appunto il momento che è anche quello in cui tutte le condizioni per un effettivo generamento debbono esser presenti: la dedizione radicale, l'amalgamazione totale ed ardente delle due forze complementari e simpatiche, nell'anima e nel corpo, l'onda alta sino ad un punto liminale e all'unità-estasi di piacere che in via di natura darebbe sicuramente luogo alla concezione nel versarsi simultaneo della sostanza maschile nel grembo della femmina. E devi anche veder tu per che via produrre il colpo di lancia di Fineo: se per inibizione adeguata della eiaculazione può avvenire il trauma nello stato fluidico e il mutamento di stato, o se, viceversa, sia l'atto interno dello spirito ad aver per

conseguenza l'arresto del seme, o, ancora, se l'una cosa deve corroborare l'altra fino a realizzare *l'amore che uccide*. Tieni però in ogni modo per fermo, che l'operazione richiede che il mutamento onde la forza di Vita è impedita a versarsi nella donna [1] deve alla fine prodursi *organicamente*, cioè d'insieme, e non nella forma di un intervento estrinseco che ti farebbe riscendere sul piano della materia e della tua coscienza ordinaria. E quando è come ho detto che la cosa si verificherà, e lo stato di estasi trasfigurata e fissata al suo apice sarà staccato dalla precipitazione del seme che la sincoperebbe e ti farebbe ricader giù animalmente svuotato, allora si produrrà il vortice e in tale istante sarà rimosso il limite. Questo, nell'arte nostra, è detto il magico concepimento, o la nascita. E sempre restando dentro la donna, da tal punto si realizza il regime del Maschio che uccide la Madre e domina ora la Femmina, che libera la sostanza umida dalla sua impurità. La forza femminile dissolvente cambia essa stessa di natura, alimenta e accresce il principio che è passato oltre, si congiunge ad esso ardentemente e indissolubilmente, diviene la sua acqua di vita.

Ora sègnati bene in mente questo insegnamento. Due sono le grandi prove e le tentazioni che ti si faranno incontro in quest'Opera. La prima è che tu nella fase dell'amalgamazione o Regime delle Acque ti lasci sommergere dall'onda e *ferire dalla lancia del desiderio*. È l'eventualità piú temibile, perché il fuoco del desiderio potrà intossicare allora il tuo essere piú profondo a cui tu gli hai inconsideratamente dischiuso la via — forse come nella ferita ardente di Amfortas, che non si chiude. La tua vita sarà presa da una brama del sesso, difficile da spegnere ed esaurire; da essa la tua sostanza vitale sarà avvelenata, la mente tua arsa. Sarai divenuto strumento del dèmone che volevi vincere, servo della Donna.

Considera perciò che la sete e l'attesa della voluttà

[1] Su ciò vedi la tavola del testo ermetico *Trésor des Trésors* (Ms., Jung, 558) che raffigura il coito nell'*Acqua*, entro il vaso *chiuso*, ed ha la dicitura: *Solutio perfecta*.

sono il nemico, in te innato, da superare. Ti occorre creare un atteggiamento speciale, *attivo,* rispetto al piacere, a quello stesso dell'acme dell'amplesso, piacere che generalmente è uno stato di *passione.* Sul che, è di nuovo difficile istruirti. Ti dico: non arrestare il piacere col *prenderlo,* mantenersi attivo senza l'attaccamento avido dell'Io animale alla sensazione, quintessenziando, denudando, assorbendo — questo è uno dei segreti dell'Arte (1), che ti è necessario apprendere per non far abortire la pratica. Aggiungerò solo che per giungere a tanto *non devi guardare a te*: è soprattutto il piacere della donna che, *aspirato,* si fa tuo piacere, quello che ti rende attivo e trasforma il piacere stesso in elemento di vertigine fluidica e, l'unione, in magico abbracciamento che uccide.

La seconda prova tu la incontri al limite della prima fase e non la supererai, se la vocazione magica in te non è precisa. Quando i due muoiono nell'unità e la crisi-spasimo si risolve in uno stato *continuo,* ciò che sperimenti puoi chiamarlo una specie di cosmica esaltata beatitudine, voluttà sciolta dalla materia-sensazione, e non piú di individuo (2). *Bada bene che questo non è lo stato supremo,* per quanto irresistibile possa allora agire in te l'impulso ad in esso fissarti e in esso confonderti.

(1) Per chiarirsi il significato del piacere e della conversione attiva di esso, si torni agli scritti sulle « Acque corrosive » e sulla « Metafisica del dolore » (cap. V e VI). Nella voluttà sessuale va riconosciuto, esotericamente, lo stesso significato della sofferenza in genere, essa si lega cioè, in genere, una passività presso all'alterazione prodotta dall'affiorare di una forza trascendente. Per la « voluttà », che è *passione* in senso integrale, si può parlare di un *soffrire godendo.* Quindi l'atteggiamento di chi cede alla voluttà ed anzi la persegue come scopo immediato è antagonistico a quello richiesto per le pratiche, di cui sopra si tratta. [*N. d. U.*]

(2) Nell'insegnamento esoterico indo-tibetano si parla di una « voluttà non-generata » — *sahajasûkha* o *sahajânanda* — che è quella legata all'amplesso, al di fuori di spazio e di tempo, del Dio con la Dea, di Çiva con Çakti; voluttà ubiqua che per cosí dire lampeggia, uguale a sè stessa, dovunque un uomo si unisca ad una donna, l'unione dei due valendo solo come causa occasionale per farla manifestare. Essa viene però sperimentata nella sua

Se cosí tu facessi, non avresti superato il vincolo cosmico, la tua via finirebbe là dove si arresta il misticismo erotico. A questa stessa beatitudine quasi nirvanica tu devi dunque saper rinunciare usando *il potere del Ferro,* se il regime delle Acque deve davvero aver fine, la Donna esser compiutamente vinta, e la Materia purificata da ogni sua umidità (1). Conosci però che la via che saprai aprirti verso la realizzazione assoluta tu solo potrai percorrerla, perché nessuna donna potrà seguirti. Il limite di partecipazione della donna, voglio dire il limite della realizzazione sua quando essa, a te congiunta, ti segua, è quell'estasi in cui trapassa e si sviluppa l'acme dell'orgasmo. Piú oltre, la donna non può andare, per irrevocabile legge della natura sua.

Per la pratica, tieni presente che per l'operazione di magia sessuale si richiede quasi sempre che tu sia prima passato per lo stato che è il fine dell'amplesso fluidico senza contatto dei corpi, su cui già ti istruii. È difficile che tu consegua il risultato prefisso quando, per congrua e sufficiente pratica, non sii già adusato a quella operazione, che vuole solo condurre allo stato estatico magico a mezzo dell'Eros trattenuto ed alimentato nel corpo fluidico. In un secondo tempo l'*amore* e il *desiderio senza contatto* puoi farli scendere sino alla profondità del sesso, con l'amplesso dei corpi.

Due ragioni vi sono, per cui alle operazioni, di cui ti ho detto ora, devi far precedere un lungo tirocinio di « amor platonico ». La prima è che con la sensibilità della coscienza tua ordinaria tu non percepisci le *ener-*

natura propria appunto quando il procedimento sopra descritto di magia sessuale svincola l'acme dell'orgasmo dalla condizione fisiologica dell'eiaculazione, essendo bruciato tutto ciò che è semplice sensazione animale. Si vuole che una tale voluttà « non-generata » si manifesti anche in determinate esperienze dell'oltretomba — cfr. G. Tucci, *Il libro tibetano del morto,* Milano, 1949, pp. 130, 201. [*N. d. U.*]

(1) Si potrebbe porre in relazione ciò con l'episodio della vita di Ramakrishna che un maestro induce a colpire la Madre, la Donna divina, al culto e alla beatitudine cosmica della quale egli si era arrestato; col quale atto soltanto egli prende contatto con l'incondizionato. [*N. d. U.*]

gie, ma solo le ripercussioni loro nel corpo che sono le sensazioni e le emozioni. Per giungere ad un *rapporto* — ed è a ciò che devi mirare, perché gli elementi nostri sono quelli *magici,* non i comuni — ti è necessario un nuovo modo di percezione, il quale si attua nello stato fluidico. Solo allora tu potrai sorprendere la *Diana nuda,* la forza che agisce nella donna e nel sesso, *in sé,* senza le vesti con cui essa si cela nelle esperienze dei mortali.

Ciò potrai ottenere mediante un opportuno regime del Fuoco, per gradi. Rileggi quanto ti dissi sulla « ignificazione della Luce astrale » (vol. I, cap. VI) e tu avrai già una chiave, saprai che significa il simbolismo dell'« Acqua secca ▽ debitamente mescolata con la Miniera e la Marcassite rossa ». Rosso è il colore del *sangue,* e tu rimarca che già nel linguaggio volgare degli amanti odi parlare di « averti nel sangue », di « sete di te nel sangue ». Nel sentiero che va all'interno, ad un passo ancor piú giú incontro l'Antro ove è nascosto il Drago Verde.

Ti dico ora della seconda ragione, che è l'accrescimento e il dominio dello stesso Fuoco. L'amplesso senza contatto è siffattamente opportuno come disciplina, che anzi ti si raccomanda un lungo periodo di esser insieme e magari di coabitare con la giovane che userai, durante il quale farai di essa il centro l'oggetto del tuo desiderio, ma senza toccarla, pur creando e moltiplicando acconce situazioni — come denudamento graduale, contemplazione di nudità e seminudità — per cui la fascinazione di lei sempre piú ti avvincerebbe, si renderebbe ossessiva e qualsiasi altro uomo spingerebbe all'amplesso confuso e avido che l'abbatte. Questa inibizione deve essere siffatta da non prostrare il Fuoco ma anzi da esacerbarlo in modo per altri insostenibile, in corrispondenza esatta con uguale quantità di tuo dominio. Solo allora, quando alla fine ti congiungi con la donna anche fisicamente, sarai abbastanza sicuro di mantenere la direzione e di non esser vinto da te stesso. È poi una simile disciplina preliminare che prepara anche il cambiamento di polarità occulta, di cui ti ho detto: l'uomo muta in attività la passività connessa alla sua qualità maschia

fisica; non è piú colui che l'ambigua passività del grembo femminile seduce, stordisce e capta.

Sempre per questo acquisto della qualità attiva sottile sono anche note pratiche laterali di speciale magia sessuale, con uso però di donne che non sono quella prescelta per l'Opera. Ti si dice di usarle e di unirti ad esse, ma astenendoti dal piacere, dando solo piacere fino ad una estenuazione estrema di colei che tu abbracci, come l'impassibile testimone del di lei desiderio che si desta e soddisfa senza mai toccarti. Ma io non ti consiglierei questa via, perché quasi inevitabilmente distoglieresti delle energie dall'unico intento. Perché, ti dico, la vera qualità maschia attiva è quella che una iniziale tua consacrazione, il tuo collegamento anche virtuale con una catena iniziatica può crearti. Solo ciò ti fa *Uomo* nell'occulto. Ed è per questo — per non spingerti insufficientemente preparato ed armato verso grandi rischi — che gli insegnamenti di magia sessuale sono stati sempre segreti e ristretti a gruppi di adepti.

Ora dirò brevemente sulla donna che adopererai. Se qui non vigono piú le condizioni che ti dissi relativamente all'operazione senza contatto, occorre pur sempre che la donna prescelta *non sia stata madre*. Come la donna perde nella sua prima unione sessuale la verginità fisica, cosí essa con la maternità perde la sua *verginità magica* ed è compenetrata nel profondo del suo essere da influenze d'ordine diverso da quelle piú propizie per l'operazione. Non credere poi che qualsiasi donna sia adatta per lo scopo; può servirti solo quella con cui tu senti — ed anche questo lo ritrovi nel linguaggio volgare — esistere uno speciale *fluido*, ti dirò anzi di piú: una donna che, se tu fossi solo un uomo, sarebbe stata decisiva, e fors'anche fatale, per la vita tua [1]. Ma ti si può accennare questo nella presente epoca, in cui la « *diva* », la « *vamp* » e

[1] Ricorda un insegnamento, che vale anche per la via dei Mistici e dei Santi: solo chi è arrivato ad una certa altezza di perfezione incontrerà chi sarebbe capace di « tentarlo » e spezzarlo. Ma anche lui soltanto sarà capace di vedere la forza che agisce dietro all'essere che ha incontrato.

proprio la « donna fatale » sono il sogno di ogni dattilografa? Io so tuttavia che nelle donne usate sulla linea magica sessuale si riscontrano tratti costanti, anche fisici, che le fanno pressoché riproduzioni di un unico tipo, e questo tipo tu puoi riconoscerlo anche nel sembiante di alcune effigi e statue di dee: qualcosa di virgineo e di inaccessibile che si unisce ambiguamente al fascino e alla promessa di una sensualità radicale, la virtú del « passivamente attivo » che circonda come di un'aura avvincente e consumante qualcosa come una divina capziosa impassibilità.

Non è a caso che ti do questo cenno, perché tutto quello che ti ho detto sarà da te mal capito se non intendi che nella donna terrena è la donna occulta, la Vergine e la Dea-demone, che devi evocare, violare e possedere. Cosí, bada che le mie istruzioni di dottrina e di tecnica, causa l'inevitabile carattere della esposizione loro, non ti facciano pensare ad un procedimento privo del mistero, privo della dedizione e del trasporto profondo che già al profano si anticipa nella volgare passione. Tu devi effettivamente *adorare* la donna a cui la tua vita ti ha condotto, adorarla magicamente, il che significa: vivificarla con una immagine saturata, avvolgerla di un fluido ardente che agisca come una *evocazione* e nella donna attiri il suo archetipo, la forza magica della sostanza femminile, intera e nuda. E per quest'opera sarà il tempo quella fase di tirocinio « platonico », che ti ho raccomandato. In virtú del processo di saturazione fluidica che appunto deve essere desiderio e adorazione insieme, si compie quella evocazione, non solo, ma se tu, come parimenti ti raccomando, sceglierai un dato luogo, un luogo precluso che tu solo, e lei, frequenterete, usando inoltre i mezzi adeguati della magia dei profumi e dei segni, questo stesso luogo tu renderai saturo ed esso diverrà un luogo « fatale » — un profano direbbe: *demonizzato* — nel quale tu avvertirai quasi un cambiare di personalità della donna e già entrando sentirai sùbito un inizio del vortice e del rapimento che la tua operazione doppia, di amplesso psichico e corporale, andrà ad ac-

cendere. Bada che, incontrandovi, tu sii sempre il primo a guardar lei: fra le ciglia.

In Oriente le donne usate nella magia dei congiungimenti sono anche in possesso di conoscenze di tecniche erotiche che aiutano il procedimento. Non credo che tu possa trovare nulla di simile da noi. Il regime della donna può limitarsi ad una esasperazione della sua naturale azione, che peraltro corra sullo stesso filo sottile di lama su cui procedi, perché nemmeno lei dovrebbe cadere in soluzioni di voluttà animalmente soddisfatta che la scaricherebbero, ma dovrebbe potersi condurre fino al limite, di cui sai, e nello stato di unità-acme, data l'identificazione di sentire a sentire, di corpo a corpo, unirsi all'atto che fa passar di piano all'estasi e all'ebbrezza. Senza pensare a quelle tecniche, in ciò vi è abbastanza per mettere alla prova le facoltà di una giovane donna, anche se non comune e volgare. Sappi, in ogni modo, che le cadute possibili da parte sua non hanno sempre un effetto abortivo per l'operazione, la quale non per questo deve esser necessariamente da te interrotta; né sono da considerarsi, per la donna, conseguenze come quelle che dovresti attenderti tu, nel caso corrispondente, perché la donna non ha che possa esser leso dalla forza suscitata, la quale costituisce pur sempre la sua natura piú profonda e piú vera. È solo a pericoli di ordine umano, fisico e psichico, e non supersensibile, che la donna, se mai, si trova esposta se è troppo debole per la via dell'amplesso magico.

Accennerò per ultimo che io ti ho detto essenzialmente dell'uso iniziatico della tecnica dei congiungimenti. Vi è però anche un uso solo magico in senso stretto di essa, il quale presenta diverse modalità, sia come varietà di un campo a sé, sia come applicazione ed uso di poteri, conseguito che sia lo scopo principale. Su ciò, non voglio però fermarmi, e tu stesso, *se hai intelligenza,* puoi trovare la via, perché il procedimento ripete quello su cui ti istrui nel caso delle *proiezioni* presso alla amalgamazione senza contatto con la donna. Nella semplice magia sessuale sono contemplati procedimenti, in cui il principio del raffrenamento del seme cessa di esserti legge

ed esso vale solo nell'opera preliminare di saturazione, la proiezione-comando potendo essere invece parallela alla proiezione fisica del seme e in questa opportunamente convogliarsi.

Sul piano dell'alta Magia l'operazione a due vasi deve sempre conservare un carattere di mezzo ed è difficile che chi vi si è applicato senza deviare vi si arresti. Se invece a tanto senti la propensione, *diffida*: vuol dire che in te ancora si cela un resto di Acqua non completamente assorbita e trasformata. Comprendi che colui a cui il sesso ha servito per andare di là dalla stessa estasi dell'unità è anche il dominatore del sesso, è colui che ha vinto la Donna, e non solo su questo, ma anche su ogni altro piano della manifestazione. Stabilizzata la sua conquista, egli riceve lo Scettro e si discioglie dal mezzo; non abbisogna piú di donna, perché è in sé stesso il Signore delle Due Nature.

OTAKAR BRÉZINA

PROSPETTIVE

Tradotto dal cecoslovacco — « Hudba Pramenû », *ed. Odkaz, Praga, 1918* — *da* B. VENDIS

Il fuoco di vita acceso da un'altra unione che non quella che è dato di conoscere agli uomini mortali, se non deve spegnersi ma potenziarsi, esige impetuose correnti di vento che vengano dall'infinito. Soltanto poi esso passa dai toni rosso sangue a quelli del purissimo splendore bianco propagantesi in larghi cerchi di luce. Non importa che il dialogo delle fiamme divampanti attiri a sé gli insetti che volano nel crepuscolo delle nostre notti, o che ai fuochi si avvicinino, strisciando, le vipere — nemiche astute delle fiamme! Il forte non teme il loro veleno; egli le afferra invece con mani nude e purifica cosí dalla loro astuzia il suo terreno. Il sangue dei forti

è immune da ogni veleno giacché perfino il veleno è risolto in quel sublime succo; i forti si sono preparati alla missione loro avendo conosciuto e assorbito sia ciò che esalta la vita, sia ciò che l'uccide.

L'anima di colui che ascende verso la luce conosce un solo pericolo: ciò che è raggiungibile senza pericolo. La terra promessa dell'anima non ha che vie impraticabili. E quand'anche l'anima, stanca, sosti, i suoi sguardi non riposano mai. Essa raccoglie con un solo suo sguardo migliaia di soli della via lattea e li getta davanti ai suoi passi come sabbia sulla via della propria immortalità. I suoi sogni non acquistano leggerezza se non si muovono al di sopra degli abissi — giacché l'elemento vero dell'anima è lo spazio stendentesi fra l'accendersi e lo spegnersi dei mondi. Le notti di essa preparano vie per i suoi giorni; le sue debolezze — per la sua forza; la caduta — per la sua vittoria; la morte — per l'affermazione della vita. E come è possibile chiamare « riposo » il cammino ove ogni passo si affaccia su delle infinità?

L'anima vuole impadronirsi di tutto ciò che incontra. Penetra in tutte le cose per ridurle alle proprie leggi di libertà. Ogni profondità esprime, nel suo linguaggio, una possibilità di discesa e di conoscenza nuova. Secondo le tradizioni della propria origine, essa non conosce un piacere piú grande di quello del costruire in terra di eternità. Sempre desta, essa non può non svegliare ciò che dorme. Il suo sguardo fa maturare ogni fiore; mai soddisfatto, la sua superficie contessuta di profumi e di luce non lo arresta; attraversandola esso penetra invece fino al fuoco della terra che gli dette crescita, e piú oltre ancora, attraverso la terra — quasi che questa fosse trasparente — fino all'altro emisfero ove si apre un altro spazio con nuovi astri. Nulla può porre limiti all'anima, tranne l'illimitato.

L'anima è generosa in sublime prodigalità rispetto a tutto ciò che ha conquistato: ma gelosamente custodisce le proprie speranze nell'irraggiungibile. Neppure la morte possiede una forza sufficiente per poterla ipnotizzare in una inattività, per poter estinguere in lei quella sete

di conquista, quell'abbacinamento di splendore dei tesori ammassati nello scrigno del Cosmo i cui archi si perdono nell'infinità e dove i mondi, come tante gemme, promanano la luce da lungo tempo assorbita.

Il sole ha creato la sua vista terrestre; la gravitazione — la sua potenza; il dolore — il suo amore; l'impossibile — la sua audacia. Quanto piú grave la fatica, tanto piú dolce ed amabile è il color del sangue nel suo sembiante, e tanto piú accelerato ed armonioso il suo respiro. Rapitrice del moto, essa ama tutto ciò che va rapido — il tempo; e tutto ciò che libera il suo volo dagli ostacoli — lo spazio glorioso...

Le piú libere, le piú forti manifestazioni dell'anima che, nei rari splendidi momenti luminosi di questa terra, danno sorpresa allo sguardo nostro, sono di un divorare febbrile e radiante, di uno splendore che pare mobile criniera ignea pettinata dal vento. A coloro che non sono usi a questo spettacolo (tanto poco attendibile nei climi poveri e freddi del nostro tempo), sembra esservi qualcosa di duramente egoistico, in quel volo ardente, la cui bellezza è troppo abbagliante per gli occhi appena scioltisi dai sogni. La concentrazione intensa di chi crea sembra indifferenza ai fratelli che non capiscono che là dove l'anima sta costruendo, gli istanti hanno valore di evi. Ma come sarebbe possibile, altrimenti, chiudere tutte le forze in quei gloriosi tocchi creatori che penetrando, quasi dita eteree, la materia, sanno muovere reti di rapporti interiori per tesserne di nuove? Come rimproverare un architetto per la severità del suo sguardo che con cura scruta le fondamenta di una costruzione attraverso la quale passeranno migliaia di esseri non ancora nati? Come se l'amore non fosse capace di tante forme — esso, che è multiforme come fuoco! Come se il suo calore si estinguesse quando la fiamma diventa invisibile!

Mai l'anima costruisce soltanto per sé. Nei luoghi dove essa costruisce lo spazio è fitto di migliaia di mani che sorgono dalla profondità dei secoli: mani che s'incontrano in strette piene di un significato di fratellanza eterna e si trasmettono l'un l'altra l'opera. Dai luoghi di que-

sta attività ardente e terrificante, il ricordo riscende muto e turbato, mortalmente stanco per il rimbombo delle migliaia di martelli; accecato dallo splendore bianco delle fornaci; stordito dallo scroscio degli strumenti di quelle officine misteriose, dai comandi che tagliano l'atmosfera ardente, dalla febbre del respiro delle masse, dal rumore dei passi di coloro che vanno e vengono e dal canto di chi già sta lavorando in alto. In queste contrade non vi è niente di paragonabile alle appassite opinioni dei terrestri sull'egoismo e alla piccola cura che chiude gli alveari affinché la loro dolcezza non fugga verso labbra fraterne. Non vi è atto che non metta in movimento tutti gli atomi, fin agli ultimi mondí. In quei mari ogni onda propagandosi in cerchi raggiunge senza affievolirsi le rive. Qui si costruiscono vie per migliaia di uomini, città che saranno abitate da popoli interi e le cui porte si aprono ciascuna sopra un nuovo secolo. Qui cade la pioggia che fertilizza i ricchi campi di tutte le terre nel cosmo. Nel Sole che qui brilla, vibrano tutti i soli cosí come vibra la polvere, in un giorno d'estate, sui campi infiniti ove fra il crepitio delle spighe matura la futura messe. Qui tutte le volontà vibrano nella vibrazione di una sola volontà. Tutte le forze si uniscono in uno slancio unico di onnipotenza. Qui viene respirato l'amore come aria fatta ardente dal fuoco di tutti i tropici, gelata dal ghiaccio di tutte le notti artiche, profumata dai profumi di tutte le primavere...

Che coraggio deve avere l'anima miseramente rinchiusa nel carcere di alcuni oscuri sensi, soggetti a tutte le ironie della materia; che coraggio deve avere, se vuole capire di che cosa qui si tratta! Che le stelle in tutte le infinità sono i suoi stessi sguardi trasmutatisi in fuoco, che, proiettati, a lei torneranno quando l'ombra sua terrestre, sbiadita, non sussisterà che nel ricordo incerto di alcune anime solitarie, per poi spegnersi per sempre.

GLOSSE VARIE

PRODIGI E TEMPI PASSATI.

Ciò che è stato detto a proposito del contrasto fra concezione scientifica e concezione magica della natura, può chiarire la portata di una obiezione spesso avanzata. Come è — si chiede — che i vantati « prodigi » vengon quasi sempre relegati nel passato — in un passato, ove la credulità era regnante e i mezzi per un accertamento scientifico positivo erano inesistenti — mentre oggi, che questo controllo esiste e sta ad attenderli, essi sono divenuti rari ad incontrarsi e di poco rilievo?

Chi accoglie pensieri del genere, non si rende conto del pregiudizio — stigmatizzato da « Bruto » — onde si ritiene che l'atteggiamento degli uomini in nulla influisca sulla natura.

Civiltà che, come quelle antiche, consideravano il « prodigio » come consustanziato nella trama naturale delle cose, *creavano* un ambiente propizio per un effettivo verificarsi del « prodigio ». Se questa attitudine piace chiamarla « superstizione », la si chiami pure cosí: noi diremo allora che dalla « superstizione » emana un *potere oggettivo*, per il quale si stabiliscono certe condizioni non semplicemente interne (come crede chi esaurisce la base del « prodigio » nella semplice *fede*) ma soggettivo-oggettive per la possibilità virtuale di certi fenomeni estranormali; e che la non-superstizione e l'« atteggiamento scientifico » sono forze egualmente *oggettive*, le quali agiscono però nel senso opposto di paralizzare e gelare queste possibilità. Da qui, un circolo chiuso.

Parlando di attiudine scientifica, al giorno di oggi non si tratta poi piú di una forma intellettuale, ma di qualcosa che, attraverso eredità, ambiente, educazione, ecc. è divenuta, nell'uomo moderno, parte organica del suo essere piú profondo.

MAGIA SESSUALE.

Può interessare un raffronto fra ciò che « Abraxa » ha esposto in fatto di magia dei congiungimenti e le vedute di magia sessuale che Gustav Meyrink ha contessuto nel suo romanzo *L'Angelo della finestra d'Occidente* (1).

Circa il tema centrale di tale romanzo diremo solo trattarsi delle vicende di un essere che tende alla realizzazione iniziatica — contrassegnata appunto dal simbolo dell'Androgine coronato e dell'occulto congiungimento con la Regina — lungo le generazioni di uno stesso sangue: perché né chi aveva tentato per la prima volta l'opera — l'alchimista inglese John Dee — né una sua successiva manifestazione nella persona di un sir Rogers giungono al compimento, che riesce solo all'ultimo discendente del ceppo.

La vicenda è essenzialmente imperniata sul contrasto fra la vocazione magica di detti personaggi e l'azione di una forza feminile nemica che la ostacola e la devia. Come negli altri suoi libri, il Meyrink mescola anche qui alla vicenda romanzata elementi di autentico valore dottrinale.

Cosí vien detto che l'essenza della magia del sesso consiste « nell'esser in grado di conservare e fissare la « forza dei due principî maschile e feminile, impeden- « done la dissipazione e la degradazione nella vita ero- « tica comune e nell'unione animale ». Vi è una forza (dal Meyrink associata alla figura della dea Isais e alle donne nelle quali questa si manifesta e che attraversano la via dei personaggi della vicenda), la quale tende ad impedire le « nozze alchemiche » ed a captare l'elemento magico attivo facendo sí che esso soggiaccia alla « morte suggente che viene dalla donna » (quest'espressione, usata da « Abraxa », è appunto del Meyrink). Una tale forza ha relazione col *sangue*. « È qualcosa di piú di

(1) Uscito in italiano per le edizioni Bocca (Milano, 1949). Sarà bene tener conto, in genere, che le presenti monografie, nell'essenziale, nella loro prima edizione sono però uscite fra il 1927 e il 1929.

« una donna o di una divinità già adorata, e da secoli « dimenticata; è la sovrana del sangue dell'uomo e chi « vuol vincerla deve saper andare di là dal sangue » (p. 456) [1]. « Il mezzo per redimere il mondo e per « distruggere il Demiurgo [2] — si aggiunge — non è « il tradimento proprio a chi si abbandona all'*eros* ani- « malmente procreatore, bensí solo l'odio dell'un sesso « verso l'altro, odio che, del resto, costituisce lo stesso « mistero della sessualità [3]. L'attrazione che ogni uomo « volgare è disposto a subire da parte del sesso opposto « e che egli, con lo spregevole abbellimento di una men- « zogna, chiama amore, è il deprecabile espediente di « cui si serve il Demiurgo per tenere in vita l'eterna « plebe della natura... L'amore priva sia l'uomo che la « donna del sacro principio della loro individualità pre- « cipitandoli entrambi nella vertigine di una unione « dopo la quale per la creatura non vi è altro risveglio « se non il rinascere in quel mondo inferiore donde essa « proviene e dove essa sempre ritornerà » (p. 350). Per altro, non si tratta di bandire il sesso (« esorcizzare il sesso? — dice un altro dei personaggi. — E che reste- rebbe allora di un uomo? Nemmeno la forma esteriore di un Santo. Gli elementi non possono esser distrutti » p. 455), ma di trasmutarne la forza e di cambiarne il processo. Il Meyrink nel riguardo allude anche alla pra- tica indù del *vajroli-tantra*; ma, come il traduttore del romanzo lo nota, questo riferimento è poco esatto: « Tan- tra » non è il nome di una pratica, bensí di una scuola;

(1) A ciò può ricondursi la nozione esoterica della « donna occulta » che l'uomo reca in sé — ne parla p. es. il DORN (*Thatr. Chem.*, I, 578) trattando dell'Adamo « qui suam invisibilem Evam « in suo corpore gestavit », da cfr. con uno scolio in MANGETI (I, 417: « Hermaphroditus noster adamicus, quamvis in forma ma- « sculi appareat semper tamen in corpore *occultam Evam sive foe- « minam suam* secum circumfert ».

(2) Il concetto di « Demiurgo » si rifà al dualismo gnostico, e esso designa il « Dio del mondo » contrapposto al Dio trascen- dente.

(3) G. G. JUNG (*Psychologie und Alchemie*, Zürich, 1944, p. 212) rileva: « Benché uomo e donna si uniscano, essi rappresentano « due opposti inconciliabili che, se attivati, degenerano in una ini- « micizia mortale ».

la pratica, nel Tantrismo, si chiama invece *vajroli-mudrâ* e si compie nell'amplesso condotto in modo che il seme non si versi nella donna e che la sua forza sia convertita, come « Abraxa » ha esposto. « Gli Gnostici chiamavano ciò il fluire in alto (contro corrente) del Giordano » — dice Meyrink (p. 457), aggiungendo che chi non sa scoprire da sé il mistero che qui si cela, anche se si tentasse di comunicarglielo non avrebbe che una vuota spoglia. « L'azione esterna senza quella interna è una pratica di « magia rossa che vale solo a generare un fuoco inestin- « guibile ». Sul che, sùbito diremo.

Il procedimento implica un « far entrare in sé l'essenza della donna », cosa che si può mettere in relazione con la dissoluzione, la disgregazione e l'amalgamazione effettuantisi nel contatto magico con la sostanza feminile. Anche se non in modo diretto viene indicato, nel romanzo, che la vera forza della donna si rivela solo in esperienze sovrasensibili: la nemica — vien detto — « sta nascosta a spiare dietro la barriera dei sensi » e il personaggio principale che per ultimo giunge al compimento la incontra davvero solo dopo che è passato attraverso una specie di autoiniziazione a mezzo di un'« acqua corrosiva »: egli ha superato la prova di un fumo tossico, mantenendo la coscienza appunto di là da quella legata ai sensi fisici. Ed è allora che la forza della Dea Isais, manifestantesi attraverso una donna — la principessa Assia — cerca di travolgerlo e di impedire la realizzazione magica.

Il Meyrink fa riferimento a una varietà di antichi Misteri, che si sarebbero celebrati nel Ponto nel segno di Isais (Iside), ma che piú probabilmente corrispondono a quelli di Cibele. In ordine ad essi vien detto che « gli « iniziandi erano condotti ad avvicinarsi alla Dea con « l'elemento feminile della loro corporeità, sacrificando- « le la coscienza dell'altro elemento, di quello maschile ». Propriamente si sarebbe trattato di una forma di ebrezza estatica devirilizzante, tanto che nella degenerazione di quel culto poteva perfino accadere che nell'apice della loro frenesia i neofiti sacrificassero alla Dea il loro principio

virile nella sua stessa espressione fisica, evirandosi e indossando vesti feminili. Ma in tali contatti — secondo il Meyrink — poteva trattarsi anche di mettere inesorabilmente alla prova la forza e l'incrollabilità della coscienza di sé del neofita, da render salda e sicura mediante speciali discipline. Fallire significava soggiacere alla forza a cui ci si era aperti e con cui ci si congiungeva, con l'effetto, appunto, di esserne assorbiti, di perdere il magico principio virile, di « esser cancellati dal Libro della Vita ».

Una situazione ed una prova analoga si fanno incontro sia a John Dee che a colui in cui questi rinasce per incontrare la stessa forza a cui una prima volta era soggiaciuto. Il potere magico virile, che alla stirpe di John Dee veniva come una eredità sovrannaturale dal suo mitico capostipite, Hoel Dhat, è simboleggiato da un pugnale-lancia che John Dee perde quando scarta dalla via iniziatica nell'illusione di possedere la Donna, la Regina della Terra Verde, nella persona di una sovrana terrestre che egli piega al suo desiderio a mezzo di incantamenti. Anche il suo discendente in un primo momento è vinto, nel contatto con Assia. È interessante, nel romanzo, la descrizione dell'ossessione che è effetto dell'operazione abortita, perché corrisponde a ciò che può accadere in simili casi. La donna già conosciuta fisicamente passa ad agire in sede sovrasensibile sotto le specie di una imagine magica allucinante che avvince con l'ossessione-fluido « dei suoi occhi, del suo corpo, di tutto il suo essere spietato ». Lasciamo parlare il personaggio in quistione.

« Il succubo si impadronì interamente dei miei sensi...
« fu come una sete continua, mortale, fino al limite, nel
« quale o la coppa va in pezzi, ovvero Dio stesso dischiude
« il carcere... Il mio tormento si centuplicò perché Assia,
« per cosí dire, era passata ad un piano piú profondo,
« meno tangibile nei miei sensi pur facendo sempre av-
« vertire la sua vicinanza consumante. Se prima la mia
« volontà aveva cercato di bandirla, ora questa stessa
« volontà si ritorceva contro di me ed io mi sentivo arso

« dalla brama di lei ». In mille imagini fascinose gli appare ora « la Nuda, la Suggitrice, la Dissolutrice » e, una in tutte queste imagini di febbre, di desiderio e di nudità, la donna comincia ad « avvolgerlo nella sua aura e a penetrare in lui crescendo in lui ed intorno a lui », fin che egli sente di essere sul « limitare della perdizione, sull'orlo di ciò che i Saggi chiamano l'ottavo mondo, il mondo della distruzione completa » (pp. 467, 470).

Tutto ciò, dunque, è piú che fantasia di un romanziere. Sentimenti, emozioni, sensazioni, piacere e tormento umano nella vita erotica comune nascondono abitualmente gli abissi del sesso, proteggono con un diaframma prudente dalla forza profonda che in esso agisce e che solo nelle forme dell'iniziazione magica piú pericolosa viene sperimentata e sfidata.

XI

BRENO

APPUNTI SULLA MORFOLOGIA OCCULTA E SULLA CORPOREITA' SPIRITUALE

Per la varietà dei punti di vista che è possibile assumere, dall'esoterismo viene considerata in modi diversi la divisione dell'essere umano. Ma è una diversità che non porta né divergenza, né contraddizione. Da un punto di vista superiore ciò che l'analisi ha distinto torna ad essere *uno* ed anzi la diversità giova per far comprendere l'insieme in modo piú completo.

Siccome qui si è convenuto di accentuare specialmente l'aspetto della realizzazione pratica, per tale ragione si dirà qualche cosa sulla divisione dell'essere umano da questo particolare punto di vista, da quello cioè che interessa l'azione; riprendendo quanto in piú di una occasione da altri è stato già accennato in queste pagine.

È d'uso distinguere le facoltà umane in *intellettuali, emotivo-sentimentali* e *volitive*. D'altra parte, è stato detto (vol. II, cap. IX, pp. 308 sgg.) che uno degli effetti della disciplina magica è l'esperienza di uno stato, in cui queste facoltà appaiono realmente, e non teoricamente, separate, invece che nella forma di intreccio presentata da quasi ogni fenomeno psichico ordinario.

Ora, a queste tre potenze dell'essere umano cor-

risponde una tripartizione della corporeità umana: parti, che sono da considerarsi come la sede propria e rispettiva di ciascuna.

Abbiamo la *testa,* col *cervello,* come sede del *pensiero;* poi il *petto,* dalla laringe sino al plesso solare, con centro nel *cuore,* come sede dell'*emotività;* infine la *parte inferiore,* con gli *organi sessuali* e il gruppo degli *arti,* superiori (braccia) e inferiori (gambe), come sede della *volontà.*

Ognuna di queste parti possiede una propria forma di coscienza, quasi fossero tre enti distinti. La coscienza predominante nell'uomo attuale è centrata nella prima parte, in quella superiore, che ha per organo il cervello. Non che essa non sappia del resto. L'uomo ha naturalmente coscienza anche di processi emotivi e di processi volitivi: ma bisogna ritenere — e questo è assai importante — che si tratta di una esperienza indiretta, non ottenuta nelle sedi proprie, bensí attraverso lo stato di coscienza connesso alla testa.

Nella sua sede propria, costituita dalla coscienza dell'uomo mediano, l'emozione è *vita-ritmo.* I ritmi sono, in questa sede, ciò che il pensiero è riguardo alla testa. Ritmi legati ai ritmi esistenti nell'universo ed esprimentisi in vario modo nel corpo fisico, specie sotto forma di sistema respiratorio e circolatorio.

Alla parte inferiore del corpo e al gruppo degli arti corrisponde una coscienza in cui la volontà è *forza creativa,* in senso reale, ed è legata a tutti i processi creativi in azione nella natura. Simbolo materiale ne è il potere di generazione sessuale e il potere attivo e operativo degli arti dell'uomo.

Il modo con cui usualmente viene considerato l'« *io* » è astratto. L'« io » è *anche* una funzione fisica e organica. È la funzione che collega le disparate leggi agenti nel corpo, ed altresí le svariate forme di coscienza che vi sono presenti e che si amàlgamano e si neutralizzano in quel senso misterioso di sé, che viene chiamato la « cenestesi ».

Quando la « funzione-io » s'incentra nella sede della

testa, per l'uomo normale moderno si ha lo stato di veglia, caratterizzato dal pensiero lucido. Il tipo di pensiero che permette un esatto calcolo matematico o un ragionamento logico rigoroso, è l'espressione caratteristica di tale stato. Il quale è da dirsi completo, quando sia mantenuta una preponderanza dei processi intellettuali rispetto a tutto ciò che giunge nella sede della testa per opera dell'influsso ascendente dei processi svolgentisi nelle altre due sedi, centrale e inferiore: emozioni e sentimenti, istinti e tendenze.

Però, per via di una legge generale di alternanza la « funzione-io » non resta tutto il tempo nella testa ma passa anche nelle altre sedi; le quali allora hanno a loro volta una attività predominante. Ma l'uomo comune non è capace di accompagnare questa traslazione della funzione-io in corrispondenti stati di coscienza lucida. Quando la funzione-io scende verso l'uomo mediano e ritmico, appoggiandosi al cuore, si hanno stati ipnoidi, onirici (sogno) e poi il sonno. E quando la funzione-io si sposta ancor piú giù, nella sede propria dei processi della volontà creativa, si passa allo stato di sonno profondo, in certi casi anche allo stato di trance e simili.

Questo, per quanto riguarda le tre parti dell'uomo; i processi effettivi che vi corrispondono; le equivalenze nella coscienza comune.

Per il loro significato nei riguardi dell'azione iniziatica, si ricordi il compito già succintamente indicato (vol. I, cap. I, p. 10). « Tutto quello che poteva dare, il « cervello umano lo ha dato. Ora si tratta di far divenire « il corpo intero dell'uomo uno strumento della co- « scienza, che deve divenire presente nei processi vitali, « dove agiscono le forze oscure e profonde dell'Io ».

Nello stato di veglia, ogni uomo realizza una esperienza della sede superiore: ma quasi mai perfettamente. Il punto di partenza deve dunque essere il possesso completo di questa sede. Altrimenti manca la qualità, che nella « discesa » può agire nel senso del risveglio magico. Ciò si ottiene dando una speciale energia ai pro-

cessi di pensiero cosciente ed esatto e riducendo, con una disciplina intellettuale ininterrotta, gli altri processi che si sviluppano irrazionalmente, istintivamente, passionalmente, associativamente per influsso delle sedi inferiori.

Su questa base, si comprende perché Platone abbia visto nella matematica il vestibolo alle scienze sacre. Lo studio delle scienze esatte e sperimentali, e, su un altro piano, un'attitudine di realismo attivo nella vita pratica, se considerati come mezzi per dare al pensiero una forma lucida, ben definita, energica, costituiscono una buona preparazione per prevenire la falsa via del visionarismo, della medianità e di una inferiore chiaroveggenza. Per contro, l'insofferenza per il pensiero chiaro, l'attrattiva per quanto si lega all'informe, all'istinto e al subconscio, la passività di fronte alla vita emotiva ed impulsiva, chi vede bene, le considera come condizioni negative. Dischiusa la soglia, invece di portare la luce nel mondo infero (*corrente discendente*), si corre pericolo, in tal caso, di far ascendere le forze oscure di questo mondo nei regni della sede superiore (*corrente ascendente*).

Si rilevi che la disciplina di un pensiero chiaro e preciso non ha il valore di una semplice preparazione. Essa ha una controparte *organica*. Le condizioni della sede superiore, per tal via, sono saldamente organizzate sotto la funzione-io.

La difficoltà per realizzare le altre sedi in uno sviluppo veramente iniziatico risiede nel fatto di non poter seguire la linea naturale e *diretta* di passaggio, causa l'abitudine a lasciarsi andare, lungo di essa, in stati che, a partire da quello ipnoide, sono antagonistici rispetto alla coscienza lucida. Già rilasciandosi, o sorvegliandosi prima di dormire, è assai difficile mantenere il pensiero chiaro e distinto: predomina invece un flusso irrazionale ed automatico di immagini e di associazioni disordinate.

Un metodo *indiretto* può dare migliori risultati. Per portare lo stato di veglia nelle altre forme di coscienza

non piú cerebrali, bisogna cercare di giungere ad esse partendo da ciò che può corrispondervi nell'esperienza, ove normalmente suole appunto mantenersi lo stato di veglia: ossia in quella del mondo fisico. Si tratta dunque di penetrare certi processi naturali, aventi una segreta corrispondenza con quelli che si sviluppano sia nella sede mediana, sia nella sede inferiore. Formatosene un pensiero distinto, bisogna accenderne, animarne, renderne vivente in un significato di simbolo la rappresentazione: ne deriverà una disposizione interna favorevole per l'accesso cosciente. Per l'uomo mediano, che racchiude le forze di ritmo, sono appunto da prendersi come oggetto di pensiero vivente i fenomeni naturali ove si manifesta piú palesemente il ritmo: il succedersi del giorno e della notte, il succedersi delle stagioni nell'anno, dando risalto all'aspetto « luce » del Sole. In precedenza sono state già date istruzioni in proposito. Quando il rito è giunto a destare per questa via un certo senso di *luminosità interna,* si ha ciò che occorre perché altri metodi « lavorino », fino alla realizzazione completa della forma di coscienza propria della sede centrale della funzione-io.

Per la sede inferiore, l'attenzione deve volgersi invece su tutti quei processi che manifestano nella natura una energia creativa e formativa, considerando anche l'aspetto « fuoco » (invece che luce) del Sole: in ispecie, fenomeni di crescenza o forme allo stato nascente del regno vegetale, ove la direzione verticale maschia creativa è ancora pura (nel simbolismo della Croce è il tratto inferiore della verticale, prima d'incontrare l'orizzontale). Ovvero possono essere considerate manifestazioni degli elementi ove predomini l'aspetto attivo, p. es. fuoco e vento. Quando nello spirito queste rappresentazioni acquistano un significato vivente, allora è presente il tono interiore necessario per galvanizzare le pratiche volte alla realizzazione della sede inferiore e delle sue forze.

Rimossa la limitazione della coscienza legata unilateralmente alla sede della testa e del cervello, la percezione

non si arresta piú alle apparenze materiali. Se la penetrazione vivente dei processi del mondo esterno prepara la conoscenza di quelli della profonda interiorità organica umana, questa seconda realizzazione, a sua volta, prepara la conoscenza sottile delle forze che agiscono nei fenomeni naturali.

Può servire qualche cenno sul lato esoterico dei sistemi organici distinti dalla fisiologia ordinaria.

Si debbono considerare i sistemi *linfatico* (o della vita vegetativa), nervoso e sanguigno. Attraverso questi sistemi, le radici dell'io si sprofondano nelle oscure profondità del corpo, giungendo a ciò che è la radice della corporeità stessa — la *mineralità* del sistema *osseo*.

Il sistema *linfatico* è il sostegno delle forze formative e di crescenza, e i suoi centri sono le *glandole endocrine*. Ciò che è organizzazione nel senso piú stretto e costituzionalità corporea dipendono da questo sistema.

Il quale, a sua volta, è legato al sistema *nervoso*. Dal lato esteriore, si tratta, qui, dell'influenza che il tono nervoso, la simpaticostenia e la simpaticotonia hanno sulle glandole endocrine. Occultamente, quella piú profonda relazione, che rende vero il detto che « la funzione crea l'organo ». Le forze formative nel sistema linfatico oltreché a modificazioni accidentali individuali, obbediscono ad « archetipi » o « segnature », che tuttavia agiscono anche in modo diretto, attraverso le correnti del sangue, e non solo pel tramite del sistema nervoso.

Il sistema *sanguigno* è il sostegno piú immediato della funzione-io. Costituisce una specie di doppio del corpo fisico. Il sangue, solidificato, nel suo insieme riprodurrebbe la forma umana; esso ne è il substrato, la compenetra fin nella trama dei nervi e delle ossa.

Questa figura, o uomo fatto di sangue, è, nel corpo, ciò che collega varî ordini e principî.

Anzitutto, a mezzo della respirazione esso fa da tratto di unione fra mondo interno e mondo esterno. Accoglie le immagini che vengono dal mondo esterno e le trasmette sotto specie di impulsi formativo-emotivi agli altri

sistemi, sino alla struttura organica: giacché sia la condizione delle cellule che quella della loro connessione in tessuti ed organi subisce l'influenza del sangue. Questa, si può dire, è la funzione del sangue rispetto allo spazio.

Ma il sangue ne ha una anche rispetto al tempo, perché esso accoglie egualmente immagini ed impulsi costituenti ciò che nel senso piú generale può chiamarsi « memoria ancestrale ». È l'azione nel presente del passato, sono le forze collettive di razza e di stirpe, ed altre ancor piú originarie e auguste che di nuovo a mezzo del sangue operano formativamente sin dentro agli organi del corpo.

Perciò nel sangue le due linee-limite all'individualità comune, quella dello spazio e quella del tempo, si incontrano. È la Croce cosmica, il cui punto di intersezione cade nel cuore dell'uomo; il cuore, « che vigila, anche quando l'uomo dorme ».

I varî sistemi organici racchiudono ognuno una forma di coscienza. La coscienza dell'ente-sangue è in relazione con quella costituita dall'uomo mediano. Il mondo ritmicamente luminoso dello stato della sede mediana è racchiuso nel mistero del sangue. Dal cuore espandendosi nelle due direzioni orizzontale e verticale — rosa *rossa* che sboccia al centro della Croce — attraverso il sangue la coscienza si irradia in tempo e spazio. Si dica anzi: in tempo-spazio, perché ciò che la coscienza conosce nella sede mediana, sono figure, o « segnature » (spazio), contessute di ritmo (tempo), o, se si preferisce, ritmi (tempo) che si manifestano in forme, in immagini (spazio: cfr. vol. I, pp. 144 sgg.). Questo si chiarisce rilevando che il conoscere nella sede del cuore è un ri-cordare (anàmnesi) — un ri-andare al ricordo, che l'ente-sangue contiene, dello stato di coessenzialità con grandi forze che agiscono ancora come impulsi formativi nei varî organi, ma che si esprimono altresí nelle leggi e nella elementarità della natura (spazio).

I tre sistemi, vegetativo, nervoso e sanguigno, corrispondono ai tre colori ermetici: verde, bianco e rosso.

« Spiritualizzare il corpo » significa giungere a far corrispondere uno stato di coscienza a ciascuno dei sistemi corporei. Cioè: estensione e integrazione *organica* della coscienza e della funzione-io. La via opposta, la via di *regressione*, è quando i centri corticali in colui, nei quali essi costituiscono la condizione per la coscienza lucida, sono inibiti, ed emergono gli stati inferiori, dell'inconscio individuale o collettivo, in forma di « personalità seconde ».

Il sistema sanguigno, come ha relazione con la sede mediana, cosí — per quanto riguarda la sua realizzazione nella coscienza — può considerarsi in funzione di ciascuna delle altre due sedi limitrofe rispetto alla mediana. Ne risultano due stati, due esperienze, due vie: e rispetto alla sede superiore, esso è *luce* (visione); rispetto a quella inferiore, è *calore* (potenza). L'aspetto « luce » è propriamente la via al sistema nervoso (la « rosa bianca », il « corpo lunare », la « lampada di vita », ☿). L'aspetto « calore » è un aspetto piú profondo, piú antico, piú radicale (☿), che ha relazione con l'*Uomo di Saturno* o uomo minerale, presente nelle *forze del calcio* contenute nel corpo (soprattutto sistema osseo).

Il sangue è dunque il medio, attraverso di cui l'io può estendersi sino alla emergenza completa del « corpo spirituale ». Ridotto, o rettificato, l'elemento emozione in « ritmo-vita », come sangue *ardente* esso conduce interiormente sino all'elemento saturnico, estraendo dalle ossa la coscienza delle ossa, chiamata in alcune tradizioni « corpo di fiamma » o « vittoria-sulla-morte » o « alito delle ossa » o « scheletro-folgore ». In certi testi mahâyânici ed anche taoistici è detto che, nel perfetto compimento, il corpo umano diviene *senz'ossa*. Su alcune iniziazioni, ove si giunge a sentirsi solo nelle ossa, è stato riferito (vol. II, p. 174). Sono allusioni simboliche a questo stato supremo della corporeità spirituale.

ZAM

UNO SCONGIURO MAGICO PAGANO

Secondo una relazione uscita sulla « Civiltà Cattolica », *il giorno 23 dicembre 1851 il Padre Marchi e il Cav. G. B. De Rossi erano vicino a Roma per esplorare un sotterraneo nella località posta tra le vie Appia e Latina nella parte sinistra della via Latina stessa. Mentre essi stavano sui margini degli scavi, uno dei terrazzieri mise allo scoperto una lamina di piombo piegata a diploma, tutta accartocciata e guasta. La lamina plumbea fu portata a Roma e con molta diligenza fu svolta; si trovò cosí che su questa lamina erano scritte 11 linee da una parte e 7 linee dall'altra e che la scrittura era sabina. La lamina, interessante dal lato sia paleografico che storico ed ermetico, fu depositata al Museo del Collegio Romano di Roma, ora soppresso.*

Nella prima parte della lamina si leggono queste undice linee:

Quomodo mortuos qui istic
sepultus est nec loqui
nec sermonare potest seic
Rhodine apud M. Licinium
Faustum mortua sit nec
loqui nec sermonare possit
ita uti mortuos nec ad Deos
nec Rhodine apud M. Licinium
accepta sit tantum valeat
quantum ille mortuos quei.

Cioè:

Come il morto che qui giace sepolto
non può né parlare, né discorrere, cosí
Rodine davanti a Marco Licinio Fausto
sia come morta, né possa parlare, né

discorrere, e nella stessa guisa che il morto
ripugna sia a Dei che ad uomini,
cosí Rodine presso Marco Licinio
susciti gli stessi effetti.
Sia a lui ciò che il morto è a quelli.

Nel rovescio della lamina vi sono queste sette linee:

Istic sepultus est: dite pater
tibei commendo uti semper Rhodine
Odio sit M. Licinio Fausto
item M.Hedium Amphionem
item C. Popillium Apollonium
item Vennonit Hermiona
item Sergia Clycinna.

Cioè:

Qui è sepolto: Padre dell'Inferno, a te
mi raccomando perché Rodine
sia in odio eterno a Marco Licinio Fausto.
Parimenti a Vennonia Fimione e
Sergia Clicinica rispetto a Marco
Tedio Anfione e Caio Popillio Apollonio.

Nel testo vi sono molte forme arcaiche e si presume che lo scongiuro risalga ai primi tempi della paganità romana.

È uno dei pochi scongiuri magici autentici che ci siano pervenuti e il valore magico dello scongiuro, fatto nel tempo e nei modi voluti deve essere stato notevole; se ne può sentire ancora la forza.

La lamina dello « Scongiuro » si può vedere e leggere anche al presente perché tutti gli oggetti dell'epoca furono collocati, dal Museo del Collegio Romano, al Museo Nazionale di Villa Giulia; si consulti a questo proposito il « Catalogo del Museo Kircheriano » del Prof. De Ruggiero, p. 61.

Il documento non ci dice, né da chi né in quali condizioni è stato fatto lo scongiuro; ma a quelli che sono già iniziati nel segreto agente delle forze occulte sarà facile immaginarne le condizioni.

In questo scongiuro figurano la « volontà » dell'Operatore, il « morto » come base e potenza dell'analogia e le parole imprecatorie; forse anche qualche oggetto di Rodine doveva essere presente.

La forza magica dell'Operatore avendo modo di esplicarsi, l'effetto doveva essere sicuro.

ARVO

SULLA TRADIZIONE IPERBOREA

Per gli accenni fatti in queste pagine alla *tradizione primordiale* sarà opportuno precisare in una certa misura questo concetto con riferimenti anche storici e geografici — con riferimenti, cioè, alle razze che furono portatrici di tale tradizione e alle loro sedi originarie.

Per prima cosa, bisogna rimuovere le limitazioni proprie alle presunte ricerche « positive » sulla preistoria e alle vedute piú correnti in fatto di paletnologia e di geologia. In altra occasione, dirò come l'« evoluzionismo » sia uno scherzo di cattivo genere perché, se si vuole individuare il senso del decorso complessivo dell'umanità nel ciclo terrestre, in cui si trova, è di *involuzione,* non di evoluzione, che si deve parlare. Cosí è parimenti contestabile l'idea di una umanità puramente animalesca, quasi scimmiesca, che, sola, sarebbe esistita nell'alta preistoria. Il cosiddetto « uomo delle caverne » è esso stesso frutto di un equivoco: l'uomo dei tempi primi (prelitico) non tanto *abitava* le caverne, quanto le usava come luogo adatto per certi riti, donde i simboli e i segni che in esse si sono rinvenuti, mentre il

tempo e il clima hanno cancellato ogni vestigia altrove esistente. Quanto alla ragione simbolico-rituale del culto in un luogo cavernoso, « interiore », cavità della « terra », essa è nota agli studiosi di esoterismo.

Ma io non mi soffermerò su questi problemi: ricorderò soltanto come i popoli antichi, che erano assai piú vicini di noi alle origini, *non seppero né ricordarono mai nulla di un passato animalesco,* ma sempre parlarono di razze superiori considerate spesso perfino come « divine », che li avevano preceduti e alle quali dovevano i loro culti, le loro leggi, la loro civiltà. Il motivo ricorrente fra le antiche genti non è mai quello dell'« evoluzione », ma, in una forma o nell'altra, sempre quello di una « caduta » o « discesa ».

È, ora, insegnamento esoterico che il centro originario di tutto ciò che nel ciclo in cui ci troviamo è tradizione in senso eminente, sia stato *iperboreo,* cioè artico-polare. Polare, artica, è stata dunque anche la patria originaria delle razze che, in successive migrazioni, crearono centri tradizionali secondari o derivati e forme di civiltà in una serie di altre regioni. L'apparenza paradossale di questa idea viene meno, se si pensa che, a causa dell'inclinazione dell'asse terrestre e della cosiddetta processione degli equinozi, si è autorizzati a pensare che nelle regioni artiche non si sia sempre avuto il clima che oggi le rende inabitabili. Se sotto ai ghiacci polari è stato rinvenuto carbon fossile (ed anzi di tal fatta che, mancandovi i segni delle stagioni, vien di pensare ad un clima costante, come quello delle regioni tropicali attuali), ciò vuol dire che un tempo in quella regione vi furono foreste e fiamme. Il congelamento non sarebbe avvenuto che in un periodo successivo — e ricordi concordanti di questo cataclisma si trovano in varie tradizioni, particolarmente chiari e precisi in quella ario-iranica, ove è anche detto che l'*airyanem-vâejò,* la patria originaria o « seme » della razza aria, era posto appunto nell'estremo settentrione. Una delle designazioni per l'*Asgard,* la sede sacra degli *Asen* (eroi divini) e altresí dei capostipiti delle dinastie regali,

nella tradizione scandinava è la « terra verde » e proprio questa designazione, come una specie di eco, è rimasta all'attuale Groenlandia, nome derivato da *Grünes-Land*, cioè appunto « terra verde ». Le tradizioni fino al tempo dei Goti vogliono, peraltro, che questa terra presentasse ancora una ricca vegetazione e non fosse stata dunque ancora del tutto colpita dal congelamento.

In tema di tradizioni nordico-scandinave, un altro nome del centro primordiale è *Mitgard*. Ciò vuol dire, piú o meno, la « terra del centro », cioè la terra *polare* È assai importante considerare questa espressione in un senso sia geografico, sia spirituale. Nelle origini, quella spiritualità che ebbe, ha e sempre avrà funzione e significato di centro, quindi di polo, di asse per tutta la vita umana, individuale e collettiva, fu altresí « polare » in senso geografico. Questa concordanza fatidica fra simbolo e realtà andò spezzata nei tempi successivi, in conseguenza degli accennati mutamenti di clima determinati dall'inclinazione dell'asse terrestre; inclinazione che — come è stato notato da qualcuno — sembra non essere esistita all'origine, ma esser subentrata all'inizio del ciclo attuale, come conseguenza cosmica di un fatto di natura spirituale, di una *deviazione* dell'uomo. Però il simbolismo polare si conservò e si riprodusse, in una forma o nell'altra, presso tutti i centri tradizionali ed iniziatici derivati direttamente o indirettamente da quello iperboreo senza la controparte geografica, o riferendosi, questa controparte, a terre o città valenti come « centri » e « poli » solo in ordine ad una determinata area o ad un determinato ciclo.

Per altri riferimenti, posso ricordare che *Tulé* fu il nome dato dagli Elleni appunto ad una terra o isola dell'estremo Nord, la quale spesso si confonde con la terra sacra degli Iperborei, donde sarebbe venuto Apollo, il dio solare ed olimpico, proprio alle razze dorico-achee scese in Grecia appunto dal Nord. E di Tulé Plutarco dice che in essa le notti avevano una durata quale oggi si ha appunto nei paesi boreali. Inoltre nelle tradizioni classiche il mare boreale si chiamava Mare Cro-

nide, cioè mare di Cronos (= Saturno), designazione significativa se si ricorda che Cronos-Saturno valse come il re o dio dell'età dell'oro, cioè dell'età primordiale, anteriore alle deviazioni e alle involuzioni che dovevano condurre sino all'età del ferro, o, per usare l'espressione indù equivalente, all'età oscura, al *kali-yuga*.

Ora, se consideriamo le tradizioni americane precolombiane, troviamo concordanze che si estendono fino ai nomi. Infatti gli antichi Messicani chiamavano Tlapallan, Tullan ed anche Tulla (l'ellenica Tulé!) la loro patria originaria. E come la Tulé ellenica veniva associata al solare Apollo, cosí ecco che anche la Tulla americana fu considerata come la « Casa del Sole ».

Confrontiamo tali tradizioni messicane con quelle celtiche. Se i lontanissimi progenitori dei Messicani ricordano di essere venuti in America da una terra nordico-atlantica, le leggende irlandesi ci parlano della razza divina dei Tuatha dé Danann la quale sarebbe venuta in Irlanda dall'Occidente, da una mistica terra atlantica o nordico-atlantica, l'*Avallon*. Si può dunque pensare — e molti altri elementi confermano una tale supposizione — che qui si abbiano due forme complementari di un'unica testimonianza. Nell'America atlantica da una parte, nell'Europa atlantica dall'altra sarebbero cioè avvenute due irradiazioni di razze da un unico centro, da un'unica terra scomparsa o divenuta inabitabile. Ciò fa naturalmente pensare alla tanto discussa Atlantide. Anche l'esistenza dell'Atlantide fa parte dell'insegnamento esoterico, a prescindere dalle fantasticherie che ai nostri giorni sono state tessute in proposito. Tuttavia bisogna distinguere fra la sede iperborea e la sede atlantidea, cosí come fra tradizione iperborea e tradizione atlantidea. Chiusosi il ciclo iperboreo, sembre che nell'Atlantide si costituisse un centro spirituale e tradizionale che, per un certo ciclo, riprodusse, per cosí dire, quello boreale, facendo propri molti simboli di esso, perché ne era una specie di imagine. Le due sedi, però, non vanno confuse. Il centro atlantideo presenta già un carattere secondario e particolare, e molti centri tradizionali fu-

rono costituiti nel continente euroasiatico indipendentemente da esso, per diretta promanazione iperborea. Non essendo mancate interferenze, è spiegabile che tale importante distinzione sia sfuggita a molti studiosi di questi problemi.

Dopo questa precisazione, si può rilevare che nel campo delle ricerche positive moderne si trovano elementi atti ad essere inquadrati nelle prospettive preistoriche ora riferite. Sul litorale atlantico europeo (ed anche ibero-africano), soprattutto nella cosiddetta civiltà delle Madéleines, esistono tracce note e precise di una civiltà superiore e di una razza — quella dei *Cro-magnon* — di ben altra nobiltà biologica che non i ceppi quasi animaleschi dell'« uomo glaciale » o musteriano abitanti molte regioni della stessa Europa. Come i frammenti pervenutici della civiltà dei Cro-magnon sono di tale natura, che qualcuno è stato indotto a chiamare per analogia queste razze gli « Elleni del paleolitico », cosí viene escluso dagli antropologi che essi possano rappresentare una forma « evoluta » del brutale tipo « glaciale » o di Neanderthal. Dunque, un'altra razza. Ora possiamo pensare che questi Cro-magnon, apparsi enigmaticamente nella prima età della pietra lungo il litorale atlantico fra razze inferiori, siano dello stesso ceppo dei *Tuatha dé Danann* del ricordo irlandese mitologizzato, cioè della « razza divina » venuta in Europa dalla misteriosa terra nordico-atlantica. E i miti circa le lotte fra le « razze divine » e razze di dèmoni o di mostri potrebbero ben interpretarsi anche come echi mitici della lotta fra quelle due razze, fra i Cro-magnon — gli « Elleni del paleolitico » — e gli uomini musteriani animaleschi. D'altra parte, in miti, come quello biblico dell'unione dei figli degli dèi con le donne degli uomini, e in quello analogo che Platone riferisce proprio all'Atlandide, si può riconoscere il ricordo di incroci contaminatori, che furono certamente uno dei fattori della successiva degenerazione ed involuzione. Il ciclo atlantideo non va confuso con quello iperboreo anche perché sembra che il primo, a partir da un certo

periodo, presentò appunto alterazioni notevoli della spiritualità e della tradizione originaria, sia in senso « lunare », sia in senso « titanico ». Ma per precisare questa idea dovrei entrare nel merito della dottrina delle varie ère del nostro ciclo e delle forme di spiritualità che a ciascuna di esse corrispondono; rimandando il lettore all'opera di J. Evola, *Rivolta contro il mondo moderno,* nella seconda parte della quale questo argomento viene trattato con una adeguata documentazione, e dalla quale del resto ho ripreso le idee ora accennate. Qui mi limiterò ai seguenti punti.

Nel campo dottrinale, bisogna guardarsi dal confondere la tradizione iperborea ed ogni sua legittima filiazione con i cicli di carattere matriarcale o, per usare l'espressione del Bachofen, ginecocratico. Questa confusione, oltre che in alcuni ambienti occultistici, domina nella grossa opera che un olandese, Herman Wirth, ha dedicato allo studio della religione, del simbolismo e della scrittura della razza nordico-atlantica (*Der Aufgang der Menschheit,* Jena, 1928). La « terra sacra », la patria originaria delle razze civilizzatrici del nostro ciclo, il Wirth la chiama *Mo-uru* — cioè la « Terra della Madre », trascurando, fra l'altro, una testimonianza esplicita dello *Zend-Avesta,* dalla quale risulta che il ciclo legato a tale denominazione non è quello originario. In genere, si deve dire che ogni forma tradizionale che sta sotto il segno di simboli femminili e materni, quindi anche lunari o tellurici (la « Madre Terra »), non ha a che fare con la tradizione primordiale iperborea, o rappresenta una forma di sfaldamento di essa dovuta ad infiltrazioni esogene. Forme di questa degenerescenza sono assai visibili nell'antico mondo mediterraneo: donde una ragione anche speciale, per noi, di evitare una simile confusione. In relazione a ciò, è anzi da domandarsi, se non sia opportuno sostituire alla nota opposizione Oriente-Occidente quella Nord-Sud. In effetti, non solo nell'antico mondo mediterraneo-meridionale, ma anche in India sono state ritrovate tracce concordanti di una grande civiltà materna che sembra si sia estesa latitudinal-

mente dall'Europa all'Asia, in una fascia etnico-culturale ove sempre ricorre il simbolo sovrano della donna divina e della Madre, in tutta una serie di varianti. Si tratta probabilmente del retaggio di razze del Sud o del Mezzogiorno, aventi anch'esse i loro Misteri, in origine ben distinti da quelli di derivazione iperborea.

Il carattere « solare » della tradizione iperborea, procedente dalla « Terra dei Viventi », risulta uniformemente da svariate tesstimonianze, a partire da molte designazioni dello stesso centro polare. Ma anche qui è nato, in certi ambienti, un equivoco, per considerare il tema solare sulla base del simbolismo dell'anno o dello stesso giorno, vale a dire come un eterno morire e rinascere della luce. Ora, lo spirito di un tale tema *non* è iperboreo. Esso può sí far da base a teorie di morte e resurrezione e, in genere, di palingenesi, come quelle che si legarono al mito di Osiride, di Attis, di Zagreo, di Quetzocatl, di Cristo, ma, in realtà, non è questo il piú alto mistero della spiritualità iperborea, la quale ha un carattere olimpico, voglio dire di calma, immutabile sovranità e di intangibile trascendenza priva di passione e di divenire come nel simbolo apollineo della pura luce e delle altezze celesti. Anche questa distinzione è assai importante, per chi non vuol perdere di vista i valori supremi del retaggio iniziatico « polare ». È facile infatti soggiacere alle suggestioni di un misticismo ambiguo che, al massimo, può fare da controparte ai « Piccoli Misteri » restando però escluso dalla forma superiore della iniziazione regale e pontificale. I secoli e i millenni hanno determinato, nel mondo delle tradizioni, dei miti, dei simboli e dei culti, interferenze, sovrapposizioni, ibridismi di ogni genere. Per orizzontarsi, è necessario riferirsi costantemente a principî d'ordine puramente dottrinale: per questo, ogni risultato di ricerche a carattere semplicemente « storico » in tema di « scienza delle religioni » (per usare questa denominazione accademica) sarà assolutamente inconcludente per il problema delle origini cosí come per quello della precisazione delle connessioni sotterranee esistenti fra i varî

centri di spiritualità iperborea stabilitisi, all'alba dei tempi storici, sia nel Mediterraneo, sia nell'Europa centro-occidentale e settentrionale, sia in Asia.

Il fenomeno della *migrazione dei simboli* è ben noto agli studiosi di queste materie e costituisce una nuova causa di confusione nella esplorazione delle origini, potendo accadere che uno stesso simbolo sia ripreso da forme tradizionali di dati periodi in un senso assai diverso da quello originario. Ciò non impedisce che si possano indicare alcuni simboli precipui che in origine furono specificamente iperborei, tanto che all'incontrarli si deve sempre presentire la presenza di un'eco o di un frammento sperduto della tradizione primordiale. Uno di questi simboli è lo *svastika,* cioè la croce gammata o uncinata che dir si voglia: esso è un segno polare, poiché l'elemento in esso importante ed essenziale, non è l'idea di un movimento rotatorio, bensí quella del punto fisso, « polare », intorno al quale detto movimento si compie. Tale il vero senso di quella che fu chiamata « la croce dei ghiacciai » (cioè del periodo glaciale).

Un altro simbolo d'origine iperborea è l'*ascia*, che ebbe una stretta relazione analogica col potere della folgore di colpire e spaccare, tanto che valse prevalentemente come un simbolo della folgore stessa. A tale stregua, in essa è anche riferita una serie di figure divine orientali ed occidentali, che combattono e sterminano forze titaniche, telluriche e, in genere, « infere ».

Un terzo simbolo iperboreo è il *pesce*. Sotto la forma simbolica di un pesce — *matsya-avatâra* — avvenne la prima manifestazione divina del presente ciclo, secondo la tradizione indù. Ancora un altro simbolo è quello del *cinghiale* e, anche, dell'*orso*. La « terra del cinghiale » o la « terra dell'orso » sono nomi che, in quella tradizione, stanno in relazione col termine *Varâha* o *Vârâhî* corrispondente proprio a quello classico di *borea,* donde venne l'espressione « iperboreo ». Si noti che un simbolismo del genere si mantenne fino al Medioevo, pel tramite della tradizione nordico-britannica. Infatti la leg-

genda di re Arthur e la saga, ad essa connessa, del Graal, anche per tal via dice di un retaggio iperboreo. Arthur rimanda al termine greco *arcthos,* che vuole appunto dire « orso », e al suo regno furono dati i caratteri « polari » e sacrali comuni a tutte le imagini del centro supremo primordiale. Una misteriosa designazione del re del Graal è quello di « re-pescatore », da spiegarsi essa stessa sulla base del simbolismo, di origine iperborea, del pesce. — Anche il *lupo,* in certi casi, è un simbolo iperboreo, per esempio, quando appare come uno degli animali sacri di Apollo, tanto che sulla base di una simiglianza fonetica (λύκος = lupo, λυκή = luce) questo animale fu messo in relazione con l'idea della luce olimpica da varî autori classici [1].

L'antica Italia e la romanità recano enigmaticamente piú di un segno del retaggio iperboreo primordiale. Ciò può già risultare, in una certa misura, da quanto è stato scritto da Pietro Negri in questa stessa raccolta. Come il *Latium* fu considerato come una regione in cui era nascosto quello stesso Saturno, che dava il suo nome anche al mare dell'estremo settentrione, cosí gli stessi Latini risultano positivamente essere propaggini di razze preistoriche che nell'Italia settentrionale — specie in Val Camonica — lasciarono dietro di sé tracce di simboli e di segni molto affini a quelli della preistoria iperborea nell'Europa atlantica e nord-atlantica.

Si vuole che la Galilea, la regione in cui nacque il cristianesimo, per via dei suoi monumenti megalitici, sia stata un tempo uno dei luoghi in cui si stabilirono gruppi di conquistatori nordico-atlantici spintisi nel Mediterraneo. Cosí si è pensato che nel cristianesimo si sia riacceso qualcosa dell'antico spirito di quelle tradizioni solari. Se questa tesi ha il pregio di togliere al cristianesimo quel carattere di isolamento e di « originalità » a cui l'apologetica tanto tiene, senza accorgersi di privarlo, cosí,

[1] In quel che precede, è R. Guénon che, in scritti varî, ha riportato l'attenzione sugli elementi piú importanti di tale simbolismo iperboreo.

di ogni valore tradizionale in senso superiore — essa, tuttavia, trascura indubbiamente gli aspetti del cristianesimo che, come pur stiano le cose nella storia segreta dell'antico Mediterraneo, fanno rientrare il dio cristiano nel novero degli iddii che hanno una « passione », che muoiono e risorgono, distaccandosi cosí abbastanza nettamente dall'ideale divino olimpico-iperboreo. Come secondo la tesi dell'Evola, piuttosto in alcune culminazioni della romanità sacrale antica — ad esempio, in quella del periodo augusteo — si può vedere una specie di rinascenza miracolosa dello spirito della tradizione primordiale.

A chiudere queste brevi note, sarà bene fare un'avvertenza. Attraverso il razzismo dei nostri giorni, in un campo fra il politico e il culturale, idee, come quelle di una patria nordica originaria, della regione artica come scaturigine delle razze arie, della « luce del Nord », e cosí via, hanno avuto una voga inaspettata: né sono mancati tentativi varî di giustificazione scientifica di esse. Ora qui biogna fare una distinzione netta. È possibile che in questi motivi « nordici » moderni abbia avuto una sua parte la percezione confusa e quasi inconscia di una remota verità; ma è in ogni caso vero, che questa percezione è stata subito alterata da preoccupazioni contingenti, soprattutto politiche e nazionaliste, e da adattamenti e strumentalizzazioni assurdi. Inoltre, ogni sua giustificazione in base alle ricostruzioni dei ricercatori profani non potrà mai essere che precaria, tale da pregiudicare la tesi, anziché fortificarla. L'idea della tradizione iperborea non è di dominio né dell'archeologia, né dell'antropologia, né del razzismo contemporanei; essa appartiene all'esoterismo. Lungi dall'essere qualcosa di moderno, noi la ritroviamo negli insegnamenti piú diversi dei tempi passati, in popoli vari, in piena indipendenza dall'assurda pretesa di servirsene per degli scopi politici e particolaristici. Ciò è piú che naturale, quando si consideri che il « mistero del polo » è stato sempre considerato come uno dei piú segreti ed augusti fra tutti quelli ai quali i discepoli dell'Arte Regale possono accostarsi.

IL FIORE D'ORO DEL GRANDE UNO

> « Gli antichi Saggi hanno insegnato
> « agli uomini il modo di non la-
> « sciarsi sfuggire il Principio Primo e
> « di difendere l'Uno — e questo è
> « il significato della rotazione della Lu-
> « ce e della difesa del Centro ».
>
> LÜ-YEN

T'ai I Chin-hua Tsung è il titolo (che significa approssimativamente « Il Trattato del Fiore d'Oro del Supremo Uno ») di un testo iniziatico cinese che è stato fatto conoscere in Europa per mezzo di una traduzione tedesca del noto sinologo Wilhelm (ristampata da Rascher Verlag di Zurigo), traduzione in base alla quale sono state curate anche una edizione inglese e recentemente una francese, con uno studio introduttivo, a cura di René Grison (presso le Éditions Traditionnelles, Paris, 1970), mentre una edizione italiana è in via di pubblicazione presso le Edizioni Mediterranee, Roma. Il testo sembra che non abbia cominciato a circolare in Cina prima del XVII secolo; ma gli insegnamenti contenutivi rimandano almeno all'VIII secolo e si rifanno alla cosiddetta dottrina dell'elixir aureo di vita — *chin tan chao* — formulata dall'adepto Lü-yen in base alla tradizione taoista con l'intento di opporre la via dell'alchimia spirituale a quella dell'alchimia fisica. Il testo in parola risente anche di influenze non del tutto riconducibili al ceppo taoista, come quelle del buddhismo mahâyânico, senza che ciò però conduca a ibridismi di rilievo.

Il carattere tecnico del trattato risulta dal fatto che gli ambienti che ne hanno seguito la dottrina hanno accolto non solo taoisti e confuciani, ma anche seguaci del buddhismo, dell'Islàm e perfino del cristianesimo, senza che per questo i discepoli dovessero abbandonare la comunità religiosa propria ad ognuno di essi. Ciò non sta a significare — come vuole il Wilhelm — un « sincretismo », e tanto

meno uno « spirito di tolleranza ». È che si tratta di procedimenti oggettivi, il cui piano trascende quello di una particolare fede o credenza, epperò nemmeno incide su di esso. Si sa che tutto quanto è esoterico va, per sua natura, di là dal dominio di giurisdizione di una qualunque religione, che esso lascia dietro di sé.

La ragione per cui mi occuperò qui del testo è il desiderio che i lettori possano orizzontarvisi e trarne, malgrado tutto, un certo profitto. Dico « malgrado tutto », perché ogni traduzione dal cinese in lingue europee lascia sempre delle incertezze e perché il testo è spesso involuto, non vi si trova una esposizione lineare. Inoltre nelle edizioni citate, eccetto che in quella piú recente francese, la metà del libro è occupata da una introduzione dello psichiatra e psicanalista C. G. Jung, la quale vorrebbe rappresentare una interpretazione « psicologica » del mistero del Fiore d'Oro, ma in effetti è buona solo per sviare e falsare tutto ciò che essa pretende di lumeggiare. Come aspettarsi altro, del resto, da chi, proprio in questa introduzione (p. 56 — le pagine sono quelle dell'edizione italiana), dichiara con tutta sicumera che « tutte le religioni non sono che terapie per le sofferenze e i disturbi dell'anima », cioè piú o meno degli equivalenti dei trattamenti da applicare a degli psicopatici? Ma sulio Jung si dirà in un altro scritto. Cosí qui basterà considerare quella infelice introduzione come inesistente e, insieme al lettore, cercherò di affrontare direttamente il testo per metterne in rilievo il contenuto essenziale. Visibili sono diverse corrispondenze fra questi insegnamenti antichi della lontana Cina e quelli della tradizione ermetico-alchemica occidentale.

Occorre familiarizzarsi con la terminologia cinese, ed è questo che farò per primo, indicando brevemente le concezioni generali nelle quali s'inquadrano gli insegnamenti del testo.

Il principio primo viene chiamato il « Gran Polo » (*T'ai chi*) o « Grande Uno », « stato senza dualità » (*wa chi*) ed anche Tao — il Tao è « l'ente che è da per sé stesso » e « Grande Uno » è l'appellativo di « ciò che non ha piú nulla sopra di sé » (p. 101). Da esso si differenzia la

dualità primordiale dello *yang*, principio luminoso maschile, e dello *yin*, principio oscuro femminile. Nel sistema degli esagrammi dell'*Y-King* vi corrisponde anche quello di *Li* (sole o fuoco, principio luminoso ed ardente △) e *K'an* (acqua, elemento abissale, desiderio ▽). In ogni essere e in ogni fenomeno vi è un aspetto *yang* e un aspetto *yin*, secondo vari rapporti, con un prevalere dell'uno o dell'altro: le varie energie e le varie forze hanno natura *yang* oppure *yin*.

Si deve ora considerare l'uomo e vedere come in lui si manifesti la polarità *yang-yin*. Essa appare anzitutto sotto le specie di due « anime » dell'uomo chiamate *hun* e *po*, *hun* essendo l'anima luminosa *yang* che ha sede nel capo e propriamente fra gli occhi, e *po* essendo l'oscura anima *yin* vincolata alla terra e al desiderio, localizzata nella parte inferiore del corpo, in ciò che viene chiamato « lo spazio della forza », il quale, a riferirsi a certe illustrazioni, sembrerebbe cadere presso il plesso solare. Questa localizzazione non è da prendersi senza riserve, date le vedute alquanto divergenti di altri insegnamenti circa il luogo della « forza basale ». Il traduttore tedesco, Wilhelm, adotta per questa dualità una terminologia non infelice desunta dal latino: chiama *animus* (*mens*, νοῦς) l'anima *yang*, cioè l'*hun*, e invece *anima* (al femminile) l'anima *yin*, cioè il *po* (1).

Piú generale è l'opposizione che nell'uomo si esprime nella polarità *essere* e *vita*, in cinese *hsing* e *ming*. Al *ming* vengono spesso riferiti il cuore (il « cuore inferiore ») e l'emotività, esso ha natura *yin*. Tale dualità ha particolare significato per la condizione dell'uomo comune, determinan-

(1) P. 108: « L'unico essere... si sdoppia in *animus* e *anima*. « L'*animus* risiede nel cuore celeste [situato nel capo]; esso ha « natura della Luce ed è l'energia della lievità e della purezza. « Questo è ciò che abbiamo ricevuto dal Grande Vuoto, nell'ori- « gine, prima della forma. L'*anima* invece ha la natura dell'oscuro; « essa è l'energia della pesantezza e della torbidità, ed inerisce al « cuore materiale di carne. L'*animus* ama la vita, mentre l'*anima* « cerca la morte [s'intenda: quella vita alterata, mista a morte, « che si manifesta nel desiderio]. Provocati dall'*anima* sono tutti i « piaceri sensuali e i moti dell'ira ».

do le situazioni nelle quali quel che è essere (essere cosciente) non è vita, e quel che è vita non è essere. Vien detto: al nascere, con l'individuazione, « essere e vita si separano e da quell'istante non si rivedono piú » (p. 104) — s'intende, a meno che non intervengano procedimenti iniziatici a ricondurre all'origine, al « Grande Polo » che riprende in sé essere e vita, *animus* e *anima*.

L'uomo ordinario si è alienato dallo stato primordiale. Bisogna veder bene che cosa ne deriva. In primo luogo « il Centro non è piú difeso » e si stabilisce un rapporto invertito fra l'*animus* maschile *yang* e la femminile *anima yin* nell'uomo. *L'anima*-vita assoggetta l'*animus,* lo costringe a servirla, lo orienta verso l'esterno. Questa direzione verso l'esterno, o estroversa, nel testo è detta « rettilinea irreversibile » (come di chi sia spinto avanti) e in essa è insita la dispersione e la dissipazione della forza.

La compulsione « rettilinea » implica anche una scissione. Il segno che esprime l'individuazione, l'esser-individuo, in cinese è *ho*, che s'interpreta « forza circonscritta », cioè separata. Individuazione equivale comunemente ad alienazione; nascendo (e seguendo il sentiero ove l'*anima* predomina sull'*animus,* la natura *yin* su quella *yang*) « non si guarda piú indietro, si lascia alle spalle il suono unico [il "Nome"] dell'individuazione » (p. 115). Da allora tutto si svolge automaticamente come in un destino finché la forza circonscritta sia esaurita e subentri la morte.

In particolare, il nostro testo parla di una « coscienza » che nella sua genesi è condizionata dall'*anima* femminile *yin,* che risiede nel corpo e rinasce attraverso la generazione (p. 107). È ciò che in termini indú si chiamerebbe l'Io sa*m*sârico, o « Io degli elementi ». Lo spirito primo perde il suo posto, al potere sale quest'Io che è preso dal movimento (mentre il primo è impassibile), che s'identifica con le passioni, le emozioni e gli istinti « consumando cosí giorno e notte il seme originario, finché non abbia logorato completamente l'energia dello spirito primo » (p. 110).

Al che si allaccia la teoria circa i diversi destini dopo la morte, teoria che nel nostro testo taoista rispecchia le ve-

dute proprie alla conoscenza esoterica in genere. Nel testo, il segno *gui* esprime la natura di chi, dopo la morte, non ha una vita propria (non sussiste come persona assoluta), perché la vita egli l'ha tratta dall'*anima,* e non l'ha trattenuta e posseduta ma dissipata sulla « direzione rettilinea irreversibile », quella verso l'esterno. In tal caso l'esistenza dopo la morte ha un carattere residuale e un limite segnato; esaurita del tutto la forza, si produce una nuova generazione. Prima, la personalità residuale raggiunge sedi varie a seconda delle vie seguite in terra, sedi in basso o in alto (celesti). Ma le une e le altre hanno un carattere transitorio, non si può parlare di eternità né di immortalità.

Diversa è la condizione dell'Io come *kuei,* termine che si può tradurre con « essere divino attivo », conseguita attraverso l'arte iniziatica. Il *kuei* ha una vita propria perché l'ha separata dall'esistenza corporea e soprattutto perché ha superato l'antitesi fra coscienza e essere (forza), fra essere e vita. Per non anticipare ciò che si dirà piú sotto, accennerò solo che vi sono due gradi in questa realizzazione. Il primo è un possesso della vita che sposta il termine della morte, permettendo l'esistenza prolungata di un Adepto vivente. Il secondo è il passaggio allo « stato senza dualità » dell'Origine, simboleggiato dallo sbocciare del « Fiore d'Oro del Grande Uno ». Chi a tanto è giunto — dice il testo (p. 106) — « non vive piú nei tre mondi », cioè sovrasta sia il mondo umano che quello subumano e celeste. Il centro, il « luogo » del suo essere non cade piú nel mondo condizionato manifestato. Non è privo d'interesse che l'antico segno per il *kuei* indica anche la *folgore* (cfr. il *vajra* indo-tibetano) e che nella tradizione cinese in genere i due gradi sono generalmente conosciuti sotto i termini di « uomo integrato » (*chen jen*) e di « uomo trascendente » (*shen jen*).

* * *

Dopo di ciò, si può passare agli insegnamenti pratici del testo. La chiave magica di tutto il procedimento è racchiusa nella formula della *circolazione* — circolazione

della « luce » e del « seme » — il che non può non far pensare alle « circolazioni » di cui si parla anche nell'*opus transformationis* ermetico e alchemico.

Il primo passo da compiere per superare la condizione umana ordinaria è la « difesa del Centro » e la « ricerca del Signore », paragonato alla « stella polare intorno a cui gira il cielo ». L'espressione curiosa usata è « trovare il manico » onde poter afferrare l'elemento polare (p. 152). Ciò equivale a ristabilire la sovranità del principio luminoso *yang* in sé, che l'influsso dell'*anima*, o « cuore inferiore », ha pregiudicato, perché ha fatto sí che quel principio, a cui per natura dovrebbe esser propria l'impassibilità, si sia aperto ad un irrazionale movimento. L'immagine addotta per l'inizio è appunto quella del sovrano che stabilisce in una data città la sua capitale, torna sul suo trono mettendo termine all'usurpazione di un turbolento generale ribelle che ha approfittato della sua debolezza; dopo di che, i soggetti di buon grado nuovamente gli obbediranno (1).

Tecnicamente questa fase preliminare dell'opera si realizza nella « sede superiore » e vien designata come inversione, circolazione e cristallizzazione della « luce ». A tale riguardo si potrebbe parlare di « fissazione del pensiero », ma questa formula appare scolorita ed astratta rispetto alle suggestioni vive che dà il testo. Il principio *yang* è *luce*. Tale luce è anzitutto quella della coscienza chiara e desta. È la luce del *vedere* — e per questo si dice che lo *yang* risiede negli occhi —, ma è anche luce *auricolare*, cioè luce dell'udire preso come sinonimo di *intendere*. La direzione rettilinea che alla luce è impressa dall'anima *yin* è quella rivolta verso l'esterno, cioè verso il mondo dei sensi, su cui la luce interna si versa, quando si vede. Far « circolare » la luce significa invertire la direzione, riportare la

(1) P. 102-3, 106: « Il cuore inferiore si agita come un energico generale dispotico che disprezza, per la sua debolezza, il « cuore celeste [l'*animus-yang*] ed ha assunto lui la direzione degli « affari di Stato. Ma se si riesce a rafforzare e preservare il castello « originario, è come se sul trono sedesse un saggio e potente sovrano... Una volta affermato il potere centrale, tutti i capi rivoluzionari verranno a trovarsi con le loro lance ritorte contro loro « stessi e da lui riceveranno gli ordini ».

luce su sé stessa e all'origine, appunto come in un circolo: che la luce, intesa come unità di vedere-intendere (luce visiva + luce auricolare), si raccolga ed illumini ora l'interno, rotando su sé stessa [1]. La via la si trova per mezzo della « calma piú profonda e dell'estrema chiarezza di mente » (p. 104). « Occorre che non vi sia moto nella mente » (p. 131). La « chiave magica » è indicata con questi termini espressivi: « *Non si deve che far cadere, lievissimamente. luce sull'udito* ». « Sentirsi illuminati senza guardar fuori, sentirsi illuminati senza ascoltare verso l'esterno » (p. 128). Si usano anche i termini « rispecchiamento » (*fan chao*) e — ma questo termine risente dell'influenza di scuole buddhiste — « contemplazione fissa » (*chih kuan*): « il centro in mezzo alle condizioni » o « polo immobile fra la fuga delle apparenze » lo si raggiunge per « cristallizzazione della luce », dopo di che la luce si raccoglie in mezzo ai due occhi e comincia a « circolare », a rotare su sé. Non è un irrigidirsi del pensiero, ma come uno stare in ascolto e vedere ogni pensiero, dove è sorto, dove finisce, riconducendo sempre la « luce intellettuale », il « seme » su di sé. « Circolazione della luce: circolazione è fissazione, la luce è contemplazione » (p. 117). E ancora: « L'occhio non si volge (piú) verso l'esterno ma, abbassate le palpebre, illumina l'interno, illumina questo luogo »; « *lava* il pensiero, sospendi i desideri, conserva il seme ». « La luce deve apparire in calma perfetta e in estensione, senza che intervengano sonnolenza e distrazione » (p. 122). Un termine usato, utile ad indicare la direzione nella quale si procede, è « acquetamento dello spirito nel luogo degli avi » e « cogliere il cielo antico » (p. 145). Il centro situato nel capo, da cui si deve partire nell'opera di possesso e trasmutazione della vita e di « distillazione dell'elemento abissale in puro *yang* », è detto dai Taoisti appunto « Paese degli avi », da Confucio « spazio dell'Antico Cielo », ed anche « Mezzo Giallo ». Ciò non si consegue con la contemplazione da per sé stessa; implica già un *cambiamento di stato* che però la « rotazione » e cristallizzazione della luce intellettuale nel

(1) « Intelletto (orecchio) e chiarezza (occhio) costituiscono *una sola luce attiva* », p. 125.

centro fra gli occhi propizia, come un fuoco. In mezzo alla luce sorge un punto del polo *yang*; « ed ecco che improvvisamente nasce la perla germinativa non diversamente del concepimento che ha luogo nell'amplesso del maschio con la femmina » (p. 113).

Nel testo si trovano indicazioni per prevenire una direzione sbagliata della pratica, come sarebbe quella di chi la riduca ad « esercizi » e si sforzi mentalmente ed intenzionalmente, mantenendo il senso comune del suo Io. Viene detto che per l'opera « si deve penetrare dal manifesto nell'occulto, dallo spesso nel sottile » e che è importante che non vi siano « intenzioni » di sorta. Principio e fine dell'opera debbono fare, nello spirito, una sola cosa, anche se vi saranno naturalmente stati di maggior freddezza o di maggior calore. « Non cercate il risultato, che vien da sé », ammonisce Lü-tzu (p. 124). La formula spesso usata è mettere in opera l'azione cosciente per raggiungere l'inazione incosciente (p. 105), il « cosciente » qui dovendosi riferire all'Io comune, l'inazione incosciente (cioè diversamente cosciente) al modo di una spontaneità superiore che ne prende il posto: « raggiungere intenzionalmente l'assenza d'intenzioni » (p. 131), cosa che, in termini diversi, gli ermetisti espressero dicendo che, seppure aiutata dall'arte, è la *natura* che deve agire nell'opera. « Devesi mirare al raggiungimento della vastità del cielo e della profondità del mare [nell'anima] sí che ogni metodo appaia del tutto agevole e naturale. Solo allora si sarà conseguita la maestria » (p. 116). La « contemplazione fissa » — *fan chao* — non è affatto un « contemplare il proprio io », ma un orientarsi verso il punto nel quale « la formazione non si è ancora manifestata » (p. 117) (1). Si parla anche di un penetrare « dal mondo comune a quello del sacro » appunto in relazione al passare nel regno dell'azione incosciente e al liberarsi dell'embrione dall'involucro (p. 105). Con ciò è detto abbastanza per ammonire chi si lascia illudere dalle istruzioni a ricetta di uno yoga volgariz-

(1) All'interno del proprio corpo « mirare la forma anteriore alla creazione di cielo e terra ».

zato non avendo un senso del carattere organico e dell'impegno profondo che si legano alla vera opera iniziatica come pure dell'importanza essenziale del momento della « rottura di livello » e dell'*aprirsi* (il punto *yang* che si manifesta).

Il testo aggiunge che la fissazione della luce intellettuale fra gli occhi serve a stabilire la direzione complessiva. Vi si decreta, cioè, il senso in cui poi tutta l'opera dovrà svolgersi, portandosi verso strati sempre piú profondi dell'essere (p. 123). Che si raccolga della « luce schietta » e in essa si manifesti, risusciti, il puro *yung* con carattere di forza originaria e di embrione dello « stato senza dualità »: questo è lo scopo della prima fase e la base delle successive. La designazione usata è anche: « difesa del Mezzo », « soggiogamento dello spirito consapevole [che sarebbe quello succube dell'anima *yin*] e difesa di quello primigenio », « preservare il Mezzo Giallo col fuoco dello spirito » (p. 120).

Qui i due ostacoli principali da vincere sono la *distrazione* e l'*inerzia*, che hanno rispettivamente natura *yang* e *yin*. La seconda è piú difficile da superare, per via di dominî che non si lasciano direttamente investire dal principio cosciente attivo e vivificante.

Vien poi considerata una speciale fenomenologia negativa. Il testo avverte che a stato di rotazione e di cristallizzazione iniziato possono sorgere improvvisamente e senza posa immagini di ogni genere, figure che possono essere anche quelle di divinità e di santi. Se ci si lascia affascinare da esse, se ad esse si concede l'attenzione, se le si « seguono », il « padrone diviene servitore » e si finisce sulla via « delle diecimila involuzioni ». Chi la percorre, invece di raggiungere « lo spazio della forza », mèta della fase successiva ed essenziale dell'opera, finisce nelle « profondità della fantasia » corrispondenti al « mondo dei dèmoni », al « mondo dei desideri e delle illusioni ». A tali esperienze che si possono avere durante la pratica fanno riscontro quelle analoghe che si hanno dopo la morte: il lettore può riandare al « *Libro tibetano del morto* », ove si parla del *bardo* e delle sue apparizioni fallaci, celesti o infernali. Il

nostro testo mette in guardia da tali apparizioni e dal sentimento di sollievo, quasi di distacco estatico, che si prova quando le si « seguono » (p. 132). È interessante rilevare, di passata, che cosí vien indicata, senza possibilità di equivoco, proprio la direzione opposta a quella propugnata dalla psicanalisi e soprattutto dallo Jung, il cui metodo è suscitare, far affiorare dall'inconscio immagini del genere, chiamate assurdamente « archetipi », e far sí che il principio cosciente le « segua », vi si assimili e cosí consegua l'illusoria sensazione di una coscienza liberata e scaricata — quella contro cui il nostro testo mette in guardia.

* * *

Consideriamo ora la fase successiva dell'Opera. Essa implica l'ignificazione della luce, la realizzazione del moto a ritroso (opposto a quello rettilineo estroverso) e di circolazione in un piano piú profondo, l'unione trasformativa della luce *yang* con la forza *yin* e la trasmutazione del seme.

L'incompletezza dell'opera svolta nella sola sede superiore cristallizzando la luce fra gli occhi è indicata in questi termini precisi: è come « chi avesse raggiunto il vestibolo senza ancora penetrare nella camera interna ». Fermandosi qui « il fuoco dello spirito non può nascere, la forza resta fredda ed è difficile che i frutti si producano » (p. 123). Generato il « vero seme » occorre applicare il giusto metodo per scioglierlo e mescolarlo onde produrre l'elixir di vita (p. 105). La tecnica indicata dà al *respiro* una parte di rilievo. È detto infatti che « senza la ritmizzazione del respiro è impossibile compiere i misteri piú profondi » (p. 123) e che si tratta di « unire alla circolazione della luce la ritmizzazione del respiro » (p. 124). L'azione sembra portarsi sul cuore, che si dice raggiungibile non direttamente ma appunto attraverso il respiro (questo è « il manico mediante il quale lo si afferra », p. 125). Va realizzato il *respiro sottile*, « il respiro immesso ed emesso attraverso naso e bocca non è quello vero, ma attraverso di esso si perviene all'inspirazione e all'espirazione del respiro vero », cioè

vivente (p. 128). Non l'orecchio ma il cuore deve ascoltare il respiro reso lentissimo (p. 125) ([1]). Anche qui, ad un dato punto deve subentrare lo stato di spontaneità, il « non agire », il « funzionamento privo di funzionamento ». Cuore e respiro allora si armonizzano. « D'un tratto [il cuore] diviene cosí lieve, da cessare di battere; allora si manifesta il respiro vero e la forma del cuore diviene cosciente... Quando il cuore è lieve, anche il respiro si fa lieve » (p. 125). Si può chiamare ciò lo scioglimento del vincolo del cuore. La pratica sembra comportare un vero « regime del fuoco » in senso ermetico, ed anche il simbolo ermetico del « covare » (= cuocere) viene usato ([2]). Appunto di *covare* parla un trattato esoterico, il « *Libro dell'Elixir* », menzionato dal testo, che dà per « chiave magica » la formula: « il cuore stando sempre in ascolto ». Allora — è detto — l'energia del calore non subisce interruzione giorno e notte « e lo spirito primo si desta alla vita ». Ciò tuttavia non avviene prima che « sia stato fatto morire il cuore ». La spiegazione è: « Uccidere il cuore non significa che esso si dissecchi e muoia, ma invece che, indiviso e raccolto, si faccia uno » (p. 126-7). Potremmo dire che il cuore che va ucciso, a che lo spirito e il respiro vivano, è il « cuore inferiore » e che il procedimento mira a quel che in altre tradizioni è indicato come un « raffreddare il cuore » o « il sangue » (il testo, in un punto, usa l'imagine: come cenere fredda). Solo allora il cuore si muove « da sé » e non piú per effetto degli oggetti esterni e delle emozioni, il suo vien detto moto del Cielo, moto dello spirito superiore e « azione nell'inazione » (p. 145).

Purtroppo nel testo non è dato di veder chiaramente la distinzione e la relazione fra questa fase, ove si parla del cuore, e quella essenziale, in cui l'opera si porta nello

([1]) P. 128: « Solo il cuore deve esser consapevole dell'inspiro « e dell'espiro, non bisogna udirlo con le orecchie. Quando non « lo si sente cosí è sottile, e quando è sottile è puro ».

([2]) Con esso, anche il noto simbolismo ermetico del « bagno ». Il testo dice che « il mistero del bagno » consiste nella pratica intesa a render vuoto il cuore: è l'abluzione del cuore e la purificazione del pensiero (p. 147).

« spazio della forza », spazio che non coincide col cuore. Riferendosi all'insegnamento esoterico in genere sembrerebbe che con questa operazione, che scioglie il vincolo del cuore e fa conoscere il soffio vivente, si realizzi la condizione necessaria perché le vie verso gli strati piú profondi dell'essere, verso « l'elemento abissale *k'an* », siano aperte. È importante questa frase: stare attenti al punto in cui energia e respiro si fondono — « *quando una calda liberazione, appartenente alla vera luce, incomincia letargicamente a muoversi, allora si è trovato il giusto luogo* » (p. 134). È il « fuoco magico » o « androgine » atto a penetrare nella sede infera e a dar luogo al vero elixir d'immortalità [1].

Comunque il còmpito viene indicato cosí: « far penetrare lo spirito cristallizzato [il germe *yang*] nello spazio della forza », a che ne seguano una trasmutazione ed una nuova rotazione, un moto invertito o a ritroso. Dal cuore l'energia va condotta alla contemplazione e cristallizzazione nello spazio della forza, per il che sembra che la base sia ancora il respiro (p. 123 — e p. 148, ove al respiro si dà la funzione di « attizzare » il fuoco). Ho accennato che nel testo lo spazio della forza è localizzato in un punto del ventre, che il Wilhelm interpreta come il plesso solare. Quando nel cuore si è iniziata la nuova attività dall'interno, la circolazione propria al nuovo modo del respiro, lo spirito deve « immergersi » in quella sede, ed occorre che spirito e forza comunichino e si scambino la natura, finché « lo spirito primo divenga la sede della vita, la vera energia » (la luce *yang* acquista la qualità della forza *yin* e, la forza, la qualità della luce). Anche per ciò si parla del metodo di « volgere la ruota del mulino » (le circolazioni: si ricordino quelle che avvengono entro l'*athanor* ermetico sotto l'azione del « nostro fuoco »), affinché la forza si « distilli » in puro *yang* e trasformi in elixir di vita (p. 111). Lo

[1] La sequenza: « Lo spirito è il pensiero e il pensiero è il cuore, il cuore è il fuoco, il fuoco è l'elixir » (p. 123) può esprimere appunto l'ignificazione della luce, col cuore come punto di transito.

spirito (*yang*) e la forza (*yin*) riunendosi cristallizzati, si produce il vero fuoco divampante che fa evaporare l'acqua dell'elemento abissale femminile, con il che sorge l'essere che ha la vita in sé, sciolta dal corpo: come la fioritura d'oro del Grande Uno (p. 148).

Per il loro riscontro con le vedute tantriche e gnostiche, sono interessanti i riferimenti specifici del testo taoista all'energia sessuale e al seme umano. Una delle forme nelle quali l'uomo è portato a dissiparsi sulla direzione estroversa « rettilinea » sotto l'influsso dell'*anima yin* è quella per cui, destandosi l'istinto bramoso, la luce-seme scorre verso la parte inferiore e come « forza di reni » dà luogo a quella che feconda una donna e genera un embrione, un altro individuo (p. 114). Anche qui deve intervenire il « metodo a ritroso », a chiudere la via della generazione animale. Invece di lasciare che essa si diriga all'esterno, cosa che appunto la trasforma in seme, occorre che « la vera forza torni verso la sua radice », che, trattenuta, « ruoti su sé stessa ». « Se nel momento del suo liberarsi [a quella forza] si impedisce la fuoruscita e la si riconduce [indietro] mediante la potenza del pensiero, e la si porta nel crogiuolo dell'elemento creatore... allora si realizza il metodo a ritroso » che produce l'elixir di vita (pp. 114, 151). Il riferimento alla sessualità è dunque preciso nel nostro testo: a chi eiacula il seme quando si unisce con una donna viene opposto chi invece lo trattiene e ne trasforma la forza (p. 151). « Gli Antichi si procacciavano lunga vita — si dice (*ibid.*) — con l'aiuto della energia seminale esistente nel loro corpo [e trasmutata] e non prolungavano i loro anni ingerendo un qualche elixir ». « La differenza rispetto agli uomini comuni consiste solo nell'imboccare la via diretta o quella a ritroso » [1].

Qui qualcuno si potrebbe domandare se il testo non alluda a procedimenti di magia sessuale vera e propria, va-

[1] La nota formula dello gnosticismo è spingere contro corrente le « acque del Gran Giordano », che nel fluire in basso (secondo la polarizzazione sessuale) producono la generazione animale, fluendo in alto producono la generazione degli dèi. Su tutto ciò cfr. EVOLA, *Lo yoga della potenza*, 3ª ed., Edizioni Mediterranee, 1968.

le a dire ad operazioni « a due vasi », con l'aiuto di una donna, a che nell'amplesso si desti una forza che tuttavia va trattenuta, non versata nella donna sotto forma di seme (cfr. vol. II, pp. 331 sgg.). Vi è un punto del testo che farebbe pensare a tanto, perché si parla del metodo consistente nel convertire in cosa salutare quel che in sé avrebbe carattere letale e negativo (« convertire il tossico in farmaco »), e sùbito si aggiunge: « Si allude, in ciò, al congiungimento sessuale dell'uomo con la donna da cui traggono nascimento figli e figlie. L'insensato sperpera il gioiello piú prezioso del suo corpo in piaceri sfrenati e non sa conservare la sua energia seminale che, esaurita, provoca la catastrofe del corpo. I sapienti non hanno altro modo per conservare la vita che annientando il piacere e conservando il seme » (p. 151). Ciò sembrerebbe sufficientemente preciso. Tuttavia il testo riporta le tradizioni riguardanti il maestro P'êng, il quale per ottenere l'elixir avrebbe usato le sue donne, per dire che la cosa, riferita cosí, fu travisata, trattandosi del congiungimento e della sublimazione dei due principî, luce cristallizzata *yang* e forza umida *yin*. Naturalmente, è di ciò che essenzialmente si tratta se si ha in vista una pratica iniziatica. Ma era da stabilire se la trasformazione del seme deve avvenire indirettamente, per un processo interno, oppure anche in una operazione da compiersi uniti ad una donna.

Nell'uno e nell'altro caso, il fine non può esser diverso, l'essenza dell'operazione è appunto che l'elemento fuoco-luce (*li*) disceso dalla sede superiore e chiamato anche, nell'*Y-King*, « causa della resurrezione », venga in contatto con l'elemento abissale (« nozze » dei due) e, fondendovisi, « la luce della coscienza si trasformi nella luce dell'essere », la scissione esistenziale sia superata, il luogo d'origine « essere-vita » sia raggiunto, perché proprio ciò si chiede a chi « cerca la vita eterna » (p. 105).

Vi è da rilevare che, in ogni caso, nel testo a tutto questo si dà una base concreta. Il seme trattenuto e trasmutato si converte in forza, si produce un mutamento essenziale di stato nell'energia vitale di tutto l'organismo. « Ogni elemento appartenente al principio oscuro è distrutto e il

corpo nasce alla pura luce ». Ciò riflette il fatto che lo spirito consapevole (quello individuato che ordinariamente è scisso e non ha la vita in sé) si è trasformato nello « spirito primo », raggiungendo l'infinita stabilità (1). È allora che nasce il *Kuei*, l'essere divino attivo, il corpo divenendo il « Genio d'Oro » (come quella ermetica, cosí anche l'alchimia taoista usa dunque il simbolismo della produzione dell'oro) dalla « sestupla forma » (p. 112). Si vuol dire che quest'essere ha in proprio una dimensione immateriale, superiore al regno dei cinque sensi (in ermetismo: la duplice natura), cosa che gli assicura l'incorruttibilità. L'insieme del processo fa sí che nell'uomo nuovo, rinato (2), la morte, per cosí dire, si è dissolta nella vita, mentre si è generato per trasformazione un « corpo di vita » (« corpo spirituale ») distaccato, capace di lasciare il corpo comune « come un involucro disseccato, come il guscio vuoto di una cicala » (dice il Wilhelm, p. 85).

Per finire, riporterò alcune interessanti indicazioni del testo circa i segni che indicano l'incipiente cristallizzazione del Fiore d'Oro. Si parla anzitutto di una speciale serenità che ha la natura di una calma, continua ebrezza, nella quale prende forma un sentimento trasfigurato della natura (« luce che cade sulla natura »). Poi si indica l'incrollabilità naturale del corpo e dell'animo: non si è tocchi dalle contingenze, il guasto e lo spiacevole a noi d'intorno non sono piú avvertiti come tali. Si accenna, in piú, ad una esperienza speciale: una percezione sùbita, chiarissima, « esternamente ed internamente tutto è ugualmente chiaro » e per un istante non si vede piú il proprio corpo, al che corrisponde l'immagine « la camera vuota si rischiara ». È sensazione di chiarezza e d'infinità, in genere il corpo si sente leggero, si ha il senso che si sollevi (questo stato è detto: « Le nuvole empiono le diecimila montagne »), il che può anche tradursi in fenomeni reali di levitazione, i quali, in tal caso,

(1) Il traduttore italiano ha messo invece « infinita instabilità » (!).

(2) « Nascere in cielo » — e il testo, citando il libro *Lêng-Yen*, spiega che « non si tratta del vasto cielo azzurro ma del luogo ove la corporeità si genera nella sede del principio creatore » (p. 103).

riflettono, quasi in un simbolo fisico, la realizzazione spirituale (« lo spirito torna indietro ed urta contro il cielo ») (pp. 135-137).

Quando la « rotazione della luce » è in atto, il cuore inferiore, creatura dell'*anima,* è eliminato; nella vita ordinaria l'animo diviene « come uno specchio d'acqua, gli oggetti vi appaiono, ma privi del potere di trascinare e commuovere ». Il discepolo vive fra gli uomini « con una misteriosa franchezza », « uguale e pur diverso da essi », « senza che nessuno possa giudicarlo, nessuno possa percepire la sua vita occulta ». Egli realizza il detto di Lü-tzu: « La terra che non è in alcun luogo, quella è la vera patria » (p. 140).

Con il che posso chiudere queste note, sperando di aver fornito al lettore sufficiente orientamento nel caso che egli volesse studiare il testo. In esso, come si vede, in termini di tradizione estremo-orientale, gli insegnamenti fondamentali della nostra Arte trovano conferma e si presentano in un tutto coerente.

GLOSSE VARIE

La donna e l'iniziazione.

Spesso vien chiesto circa le possibilità che la donna presenta per l'iniziazione, cioè circa la misura in cui le differenze di sesso influiscano sul sentiero iniziatico e creino una pregiudiziale nei riguardi di esso.

Se per iniziazione s'intende semplicemente il procedimento col quale può esser raggiunto un contatto con il sovrasensibile, devesi dire che, in linea di principio, l'iniziazione è aperta anche ad una donna. Resta, nel riguardo, il problema della via. Normalmente la via propria all'uomo è quella « secca » ed attiva di un metodo, in cui la presenza a sé non è mai perduta e il rito è controllato in tutte le sue parti da un principio che si mantiene in tutti i cam-

biamenti di stato, fino alle fasi realizzatrici. Invece per una donna la via naturale sarebbe quella « umida ». Ciò, avendo in vista « l'uomo tipo » e la « donna tipo », ossia esseri umani che anche nell'*interno* siano differenziati quanto lo sono nel corpo, in relazione al sesso. Dato però che la gran parte degli esseri umani, oggi soprattutto, è lungi dall'esser tale e — come il Weininger ha ottimamente messo in rilievo — vi è ordinariamente della donna negli uomini e dell'uomo nelle donne, può esservi, a tale riguardo, una certa latitudine.

È nello sviluppo ulteriore della via iniziatica che le possibilità dell'uomo e della donna non sono piú le stesse.

Molto è stato detto, spesso a sproposito, su ciò che distingue i « Piccoli Misteri » dai « Grandi Misteri ». Uno dei lati effettivi e generali della differenza, è che i Piccoli Misteri propiziavano una rinascita nella « Vita », mentre i Grandi Misteri propiziavano una rinascita di là dalla « Vita », per « Vita » intendendosi qui la forza cosmica, per « di là dalla Vita », invece, il piano veramente trascendente, supercosmico, sovrastante tutto ciò che è manifestazione. Gli uni — i Piccoli Misteri — avevano riferimento alla Terra, gli altri al Cielo. Ora, il fatto che alla « Vita » e alla Terra furono sempre associati simboli feminili o materni, dice già che la donna può senz'altro ricevere l'iniziazione dei « Piccoli Misteri » (iniziazione lunare o isiaca). In alcune tradizioni, in Misteri del genere le donne ebbero anzi una parte di rilievo, e si poté perfino parlare di donne quali iniziatrici e dei « Misteri della Donna », la donna terrestre presentandosi come una immagine della Donna cosmica o tellurica — Madre, Vergine o Sposa. Bisogna però notare che, nella storia, si sono spesso verificate delle interferenze e delle trasposizioni, per cui, specie nelle zone ove prevalsero influenze non iperboree, si stabilirono, con carattere di « Grandi Misteri », iniziazioni che, secondo il criterio ora indicato e per il loro stare sotto segno feminile-cosmico e ctonico, andrebbero considerate come « Piccoli Misteri ». Questo sembra che fosse il caso per gli stessi Misteri Eleusini e per il pitagorismo ove, come è noto, le donne ebbero una parte di rilievo.

Passando al dominio dei « Grandi Misteri » in senso proprio, tutto fa pensare che dalla iniziazione ad essi propria la donna fosse esclusa e che, come al « Cielo » di fronte alla « Terra » sempre furon dati dei caratteri paterni, cosí quei Misteri fossero, in via di principio, Misteri maschili [1]. In effetti, la trascendenza, quindi anche un essera-sé distaccato, non poggiante su nulla, supremamente autonomo, non può essere un ideale da donna ed anche tecnicamente manca alla donna pura la qualificazione per perseguirlo [2]. Del « potere taurino » o « ammonico », che è il potere delle iniziazioni solari e magiche, si poté dire che « nessuna donna può conoscerlo senza morirne ». Se dalle iniziazioni mithriache le donne erano escluse, esse in origine lo furono anche da un ordine non direttamente iniziatico, ma certamente intonato all'assoluta trascendenza, quale quello buddhistico. Ciò che per una donna resta sempre possibile, è invece un suo sviluppo in un sistema di « partecipazioni »; non l'aspirare a ciò che è assoluto principio a sé stesso. Tutto questo anche in base ad una semplice analogia appare senz'altro logico. Ermeticamente si può dire, in genere, che la donna può pervenire all'« Opera al bianco », mentre l'« Opera al rosso » è cosa eminentemente virile. Questi due gradi dell'Opera ermetica corrispondono peraltro ai Piccoli Misteri e ai Grandi Misteri.

[1] Il fatto della presenza di donne in culti uranici, quindi tipicamente maschili, come quello di Apollo, non deve esser male interpretato, perché qui le donne, sacerdotesse o annunciatrici di oracolo, non avevano una parte attiva, bensí di strumento e di medium rispetto alle forze dall'alto, parte passiva e ricettiva a cui la donna è per la sua natura particolarmente qualificata. Proprio questa parte indica figuratamente la tradizione secondo cui nelle donne sacre ad Apollo la forza inspiratrice entrava per la vagina, come in una fecondazione.

[2] È interessante rilevare la relazione, riconosciuta da varie tradizioni, fra la forza virile e il principio solare. Se un Aristotile scrisse: « L'uomo e il *sole* generano l'uomo », nel *Jaiminîya-upanishad-brâhmana* (III, x, 4-5) è detto: « Quando il padre (umano) l'emette « cosí, come semenza nel grembo della donna, è in realtà il *sole* « che là l'emette; là, in verità, lo regge e lo conduce di là da que- « sta (prima) morte... In seguito nasce, conformemente a questo « seme e al soffio » (riferimenti in *Études traditionnelles*, 1946, VIII, p. 308).

Ciò vale anche quando si tratta di magia sessuale. Nel campo dello Yoga non mancano le donne che si dedicano a pratiche corrispondenti. Vi è però da intendersi circa lo Yoga di cui si tratta e dei fini che si perseguono. A prescindere dalle forme dello Yoga approssimativo importate in Europa, prive di ogni carattere iniziatico, riducentisi a certe esercitazioni fisiche e mentali, nel campo dello Yoga tradizionale ve ne è almeno uno, l'ha*t*ha-yoga quale ku*nd*alinî-yoga, che nel caso della donna fa sorgere particolari problemi. Infatti l'essenza di questo Yoga consiste nel risveglio dell'energia basale, *ku*nd*alinî* (il potere della serpe), la quale ha il carattere feminile della Çakti. Ad essa deve congiungersi il principio maschile, rappresentato da Çiva, di cui lo yoghi quale uomo viene considerato come il portatore e che egli deve sviluppare adeguatamente in sé, questo congiungimento portando verso la trascendenza. Ebbene, nella donna in quanto tale questo presupposto — il principio complementare della Çakti-ku*nd*alinî — manca. Cosí si può concepire, al massimo, per la donna, il risveglio della ku*nd*alinî, però solo per aprirsi ad essa e per farla agire in sé potenziando, integrando o trasfigurando la propria natura, facendosi una incarnazione della Çakti, questa essendo già la natura profonda feminile. Il limite resta dunque confermato.

Si può accennare ancora alle partecipazioni che alla donna sono possibili in un ordine piuttosto tenebroso, che si può far corrispondere a quello di Misteri tellurici degenerati fino a divenire centri della contro-iniziazione (su questo termine, si veda il vol I, pp. 257 sgg.). Tipi speciali di donne possono accogliere e far agire le forze di un'estasi e di un'ebbrezza che operano nel senso di una distruzione dell'elemento maschio e veramente sovrannaturale. A tale proposito si può riandare a quanto è stato già detto circa la « magia dei congiungimenti » e la magia sessuale (vol. II, pp. 331 sgg.), e vedere — e presentire — quali possibilità offrano alla donna tecniche del genere. Anche se estremamente pericolose, sono le *uniche* che si offrano alla donna nel dominio di una via diretta: usare il sesso realizzato nella sua profondità abissale e demoniaca per il supera-

mento estatico del sesso. Donde la parte importante secondo cui noi vediamo figurare la donna nel dionisismo antico e nel tantrismo orgiastico asiatico.

EX ORIENTE LUX.

L'idea contenuta in questa formula, cioè che dall'Oriente sia venuta la luce spirituale, è stata quasi una parola d'ordine nel secolo scorso. Il riferimento piú immediato era all'Ebraismo, che si supponeva aver avuto in monopolio la religione superiore, il « monoteismo », e poi al cristianesimo, il cui messaggio avrebbe elevato l'Occidente ad un livello spirituale prima sconosciuto. Queste prospettive sono state ormai abbandonate, la loro unilateralezza e tendenziosità essendo palesi.

La stessa formula corrisponde tuttavia ad un'idea coltivata tuttora da varî ambienti spiritualistici, però con riferimento alle civiltà propriamente asiatiche. Da questo Oriente si sarebbe irradiata la luce spirituale.

Ora, questa stessa concezione, se non unilaterale fino al punto della prima, è pur sempre incompleta e valida solo entro dati limiti storici, cosa che appunto le idee messe in luce da « Arvo » a proposito della tradizione iperborea fanno comprendere. La luce che promana dalla civiltà indú o persiana non ha avuto in Oriente la sua origine perché quelle civiltà sono state create da razze venute dall'Occidente e dal Nord in un periodo dell'alta preistoria; e ciò che in esse risente dell'elemento locale, propriamente asiatico, presenta invece un carattere piú negativo che positivo. Quanto alla civiltà egizia, essa ha un'origine occidentale, non si è « evoluta » sul luogo ma dal mito è stata riferita ai « compagni di Horo » venuti da un Occidente sacro, che non deve esser privo di relazione con l'Atlantide. E questa stessa remota origine occidentale hanno varî altri centri mediterranei, anche se non è agevole precisarla per via dell'alta antichità e di molteplici interferenze e stratificazioni. La luce della civiltà propriamente greca, cioè con riferimento a quel che essa ebbe di dorico e di acheo, scese dal Nord. Quanto alle civiltà piú lontane, cinese e giappo-

nese, la questione della loro origine è complessa, perché se esse testimoniano sicuramente della « tradizione primordiale » (specie la prima), etnicamente razze, come quella mongola, stanno in un certo modo a sé rispetto ai ceppi indoeuropei di origine nordico--occidentale. Senonché l'influsso di quelle lontane civiltà sull'Occidente è da considerarsi come inesistente.

Cosí, nel complesso, riportandosi ai tempi piú antichi la formula *ex Oriente lux* appare inesatta, l'Asia irradiando, sí, una luce, ma quasi nel senso di una ritrasmissione, il centro di origine di essa essendo stato altrove, in larga misura nel Nord e nell'Occidente.

INDICE

V

VI

VII

VIII

IX

X

XI